

Л. П. Карсавин

О НАЧАЛАХ

ПЕТЕРБУРГ
МСМХСІV

Лев Платонович
КАРСАВИН

СОЧИНЕНИЯ

Под редакцией
А. К. Клементьева и С. Ю. Клементьевой

ТОМ
VI

SCRIPTORIUM • МЪРА
ПЕТЕРБУРГ
1994

Лев Платонович
КАРСАВИН

О НАЧАЛАХ

Подготовка текста и послесловие
А. К. Клементьева

УМСА - PRESS
ПЕТЕРБУРГ
1994

Настоящая книга
отпечатана в количестве
одной тысячи экземпляров,
из которых
тридцать именных в продажу не поступают,
а остальные пронумерованы от руки
(№№ 31 — 1000)

№



Лев Платонович Карсавин
в своей квартире,
в доме 11 по Ringstrasse,
на балконе.
Steglitz — Berlin.
1923

Л. П. КАРСАВИНЪ

О НАЧАЛАХЪ

(ОПЫТЪ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ)

Haereticare potero, sed haereticus non ero

I

БОГЪ И ТВАРНЫЙ МІРЪ

ОБЕЛИСКЪ
БЕРЛИНЪ
1925

ГЛАВА ПЕРВАЯ

**В КОЕЙ ПОСЛЕ КРАТКОГО ВВЕДЕНИЯ РАССМАТРИВАЕТСЯ
ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО АКТА И В СВЯЗИ С НИМ
ПРЕДВАРИТЕЛЬНО УЯСНЯЮТСЯ ПОНЯТИЯ ВСЕЕДИНСТВА,
БОЖЕСТВА И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА, ТЕОФАНИИ, ТВО-
РЕНИЯ, ОБОЖЕНИЯ И СВОБОДЫ В БОГЕ И В ТВАРИ**

1. Есть два пути Боговедения. Один — непосредственная и деятельная вера, которая без сомнений и колебаний, по детски приемлет Истину; другой — путь мучительных исканий и сомнений, нередко разгорающихся в неуголимое пламя скептической «еросче». Сомнение — темный огонь, однозвучная тишина томительного прозябания и мрак, только время от времени пронизываемый светом несомненной Истины, впрочем — сущий именно ею, ибо источник сомнения в несомнительном и жажде его. Деятельна истинная вера. Но в деятельности же выражается и сомнение. Оно дерзко испытует Правду грехом или томится и горит не сгорая в собственном своем ледяном холоде.

Кто-то стонет во тьме и холоде, кричит от невыносимой боли, зовет тебя. А ты... ты не слышишь; или слышишь, но не хочешь слышать, уходишь дальше, чтобы не слышать... Вот теперь ты только вспоминаешь о крике и стараешься забыть о нем. — Так тебе «спокойнее». И ты торопливо захлопнул свою дверь, словно и не подумав: не протянуты ли безмолвные руки на твоём пороге. Ты в тепле и свете, хотя и тусклый у тебя свет и не надолго тебе тепло. Ты «делаешь свое дело». А вместо сердца у тебя кусочек льда, который колет и обжигает... Так и тебя никто не услышит, когда будешь ты кричать от боли и одиночества, когда будут дрожать твои протянутые в безмолвной мольбе руки... — Вихрь и сухой звон холодных сталкивающихся льдинок, ледяная колючая пыль... Ты «делаешь свое дело»... Точно есть у тебя дело, которое бы не касалось других, точно мука других не твоё дело!

Верующий счастливее того, кто ищет Истину в муках сомнения. Но нельзя сказать, кто из них лучше и кто праведнее перед Богом. — У каждого свой путь и своя задача; и один восполняет другого. Как усумнится тот, кто верит, или как поверит сомневающийся? И уязвленный сомнением должен не глушить его в себе, не закрывать глаза, но — до конца сомневаться, не успокаиваясь в равнодушном скептицизме и не лицемеря перед самим собою и Богом. — Богу не нужна лицемерная и вынужденная вера. Бог

хочет, чтобы к Нему приходили свободные Его сыны, один со своею свободою верою, другой со своим свободным сомнением. И Божья Истина полна лишь тогда, если она приемлется всеми, приемлется и детскою верою и чрез горнило сомнений. Необходимо бестрепетно и всею волею своею утвердить право и долг сомнения. Необходимо сомневаться до конца. И когда человек, чрез сомнения придя к Богу, перестает далее сомневаться и искать, но успокаивается на внешней вере во внешний авторитет, он изменяет себе самому и Богу, делается ленивым и лукавым рабом. Бог же звал его быть сыном.

Путь сомнений есть путь познания, цель которого в несомненном. Однако под видом благочестивого сомнения нередко утверждают невозможность постичь Божество даже несовершенно и приблизительно. С мнимым и самолюбивым глубокомыслием провозглашают: «Как существа ограниченные и относительные, мы не можем мыслить Безграничное и Абсолютное».

Всякий акт нашей мысли опровергает приведенное сейчас возражение, и само оно себя опровергает. Как нельзя сказать: «Не люби Бога», так же нельзя сказать: «не познавай Его». Никакие запреты и советы не действительны, сами будучи уже некоторым Богопознанием. Конечно, противники наши первым же делом обвинят нас в сатанинской гордыне. Но мы им это обвинение вернем. — Разве не гордыня их попытка наложить оковы на человека и Бога? С другой стороны, утверждение их ложно по самому своему существу. Оно покоится на предвзятом и необоснованном предположении, будто мы — только ограниченные, относительные существа. Но откуда это известно, и как вообще можно это доказать? Каким образом «только ограниченное существо» может нечто о Боге высказывать, утверждать хотя бы Его непостижимость? Ведь говорить, что Бог непознаваем, значит нечто о Нем все-таки говорить и, во всяком случае, выходить за пределы своей ограниченности.

Пытаясь приблизиться к Истине, мы отвергаем всякие предвзятые гипотезы и, в частности, отрицаем, что мы только ограниченные существа. Мы стремимся утвердить себя в нашем христианском самосознании — в самосознании сынов Божиих. Мы не мечтаем о Богознании, сколько-нибудь соравном Божьему Самосознанию; и не думаем отрицать, что мы грешные и блудные сыны. Мы надеемся лишь приблизиться к Бездне Непостижимости и лишь начать бесконечное погружение в нее, которому нет конца на земле, нет конца и на небе, доколе сам Бог не усовершит нас до Полноты Своей. Мы верим, что Христос, прияв ограниченность мира, ее и преодолел, что мы можем становиться истинными братьями Его и что внутри нас растет Царство Божие. Христос преодолевает ограниченность мира и в нас. Потому мы ее сознаем и можем бесконечно двигаться

вперед в преодолении ее, нигде и не встречая абсолютно-непреодолимого предела. Правда, в греховно-эмпирическом нашем бытии мы не в силах исчерпать бесконечность. Мы верим, что она и вообще и всегда неисчерпаема, однако так, что в совершенном Богобытии, оставаясь неисчерпаемой, как-то нам и всецело доступна. Даже здесь, на земле по вере и упованию во Христа Иисуса мы уже преобразуемся, уже входим во внутреннейшее наше — в Царство Божие. Земля уже соединяется с небом, уже чудесна.

2. Защищая значимость Богознания, право и религиозный долг познавать Бога, от одаренных верою, но не понимающих возможности сомнений, еще более — от боязливо и лицемерно смиренничающих, мы защищаем Богознание рационально-выразимое и частью рационально-доказуемое. Здесь перед нами встают модные ныне ссылки на «иррациональность» и непостижимость Божественного, на особый «духовный опыт» и мистику. В самом деле, мистики постоянно говорят о «непостижимости» и «несказуемости» переживаемого ими. Однако эти слова являются своеобразным способом познания и выражения. Сказать: «Это неизреченно» значит как-то очертить, определить сферу того, о чем говорится, указать на «невыразимое». Кроме того, у самих мистиков слова: «невыразимо», «несказуемо», «неизреченно», «непостижимо» и т. п. появляются, как завершение других, положительных и содержательных слов — после того, как многое о «несказуемом» уже «сказано». Всеми этими словами мистики лишь «возносят» свои высказывания, снимая их определенность-ограниченность. Если бы узреваемое мистиком было абсолютно-непостижимым, он бы ничего не постигал и ничего не говорил, а мы бы ничего в его словах не понимали. Рассказывая о «неизреченном», мистик далек от того, чтобы считать свою речь пустым празднословием, хотя и сознает все несовершенство своих определений, все несоответствие их тому, что он пытается с их помощью определить, хотя ему и кажется, что он не говорит о Боге, а произносит хулу на Бога. И мы — худо ли, хорошо ли — понимаем мистиков, разбираемся в их «откровениях», по-разному их оцениваем.

Очень распространено отождествление мистического опыта с одним из видов его — с «эмоциональной мистикой». И этим ограничивающим отождествлением отчасти объясняется преувеличенная оценка несказуемости. На самом деле мистическими бывают и чувствования, и деятельность, и познание. И конечно, мы должны говорить о мистическом опыте у Плотина, Эриугены, Николая Кузанского, Баадера, Шеллинга, Гегеля. Однако многие мистики не умеют, не способны приближать

других к узреваемому и переживаемому ими с помощью рациональных понятий и приемов. Многие мистики в силах обозначить постигаемое ими лишь образно либо символически или только по эмоциональному качеству. Но (независимо от ценности постигаемого, которая во всех видах мистики может быть очень различной) в этом не достоинство, а недостаток. Я. Беме гениален не в силу своей непонятности, а несмотря на его непонятность.

Есть разные степени мистической одаренности; но в той или иной мере (иногда, правда, ничтожной) она свойственна всякому человеку. И долг всякого человека, одаренного разумом, вовсе не в том, чтобы пренебречь этим даром Божиим и слепою верою принимать все, что «открывается» святым и гениальным мистикам. — Мы должны возможно больше понять и понять проверить и оценить. Отсюда не вытекает права на легкомысленное и поспешное отрицание того, что нам кажется «непонятным» и «неубедительным», но — только повелительный долг достичь такого состояния, когда мы поймем и понять сможем принять или отвергнуть. Отрицание — нечто совсем иное, чем сомнение; и надо научиться ждать и до времени воздерживаться как от необоснованного отрицания, так и от слепой или, еще хуже, смиренничающей веры. Это воздержание вовсе не совпадает с пассивным равнодушием. Оно содержит в себе жадное искание и тяжелые муки сомнений. Оно — наш религиозный долг. И выход из него не в самоуничтожении святоши, не в забвении и не в попытке утвердить свою ограниченно-субъективную мысль, а в обретении истинной достоверности.

Несказуемость не авторитет и не удостоверение Истины, хотя истина и несказуема, а — призыв к исканию ее. На неизреченность мистического опыта ссылаются мало знакомые с мистикой люди, наспех перелиставшие несколько мистических творений и пришедшие от них в состояние восхищения, не восхищения. Ссылаются на нее еще и тайные или явные, сознательные или бессознательные позитивисты. Они делают этим красивый и великодушный жест. — «Вот какая у нас широта взгляда и какое беспристрастие! Мы — ревнители точного знания; и не говорим ни да, ни нет о том, чего сами не испытали. Может быть, и существует какой-то неоспоримый мистический опыт. Но он — субъективен и несказуем, и, не обладая им, мы не считаем себя в праве на него ссылаться». — Подумаешь, какое беспристрастие! Да ведь на самом деле подобное «беспристрастие» и подобная «ревность об истине» — изподтишное отрицание и религиозное равнодушие. И хорошо «точное» знание, которое отворачивается от познаваемого, не сделав даже попытки на него посмотреть! Не только отворачивается, а еще и других тому же учит, так как «благородный жест» весьма действует на легковерных поклонников «точной» науки.

К несказуемости мистического опыта вызывают еще люди маловерные или верующие робко. Для них слова мистиков не убедительны, а — верить хочется. В подобном же случае очень успокоительно действует укрепление своей веры ссылкой на авторитет «несказуемости»; и сомнения ослабевают до незаметности, и никакого религиозного труда не нужно, так как — «где же нам, слабым людям, постичь непостижимое!» Но тут боязливые маловеры неожиданно обнаруживают в себе, вместо благочестия, закоренелую лень и большое сходство со всеми «любителями таинственного», с посетителями спиритических сеансов и теософическими дамами. Впрочем, более злостными являются ссылки на неизреченность со стороны религиозных самозванцев, по прежней терминологии — лжепророков. Надо быть справедливым и к ним. — Временами им нечто чуется. Иногда над ними проносится Божественное. И они только не хотят потрудиться над уяснением смутно почуянного, а предпочитают успокоиться на признании того, что мелькнуло в их сознании, за «несказуемое», себя же — за ясновидцев.

Частью мистическое рационально доказуемо, хотя и так, что в самом мистическом опыте рационально-обоснованное приобретает еще бóльшую достоверность, как бы «несомненность сверх несомненности». Но частью мистическое рациональным путем обосновано быть не может. Тем не менее и во втором случае оно рационально выразимо или символизируемо. Об этом необходимо помнить именно в наше время. — Не так давно пытались отрицать все, что не доказано разумом и опытом, чего нельзя осязать и взвесить. Ныне мода меняется. — В основу всего хотят положить «иррациональное», которое понимают очень разнообразно и туманно, «антиномичное», принимаемое на веру. Теперь достаточно выразить свою мысль в форме логического умозаключения, чтобы встретить недоверие и отрицание. Надвигается сумрак невежественной веры. Философы перестают рассуждать и доказывают свои мысли тем, что «тут есть что-то иррациональное», а простые обыватели получают наименование «философа» и гордятся им, если у них хватает смелости употреблять философскую терминологию. Поверив, берегут свою «веру», как скупец бережет свой мертвый клад; — не хотят над нею подумать, в нее вникнуть; — боятся пошелохнуться и поглядеть за ее границы. А смутно что-либо усмотрев, торопятся заявить: «Вот Истина! Это я ее нашел!» Тому же, кто усумнится в новой находке, отвечают советом не доверять человеческому разуму, но поверить «духовному опыту» нашедшего.

Поскольку под «духовным опытом» разумеется связь религиозного знания с религиозною жизнью, целостность религиозности, мы его не отвергаем и в гл. II к нему еще возвратимся. Но надо решительно отвергнуть понятие «духовного опыта», когда содер-

жание его определяется, как рационально-невыразимое, а субъект его оделяется привилегированным положением единственного его истолкователя. В этом случае «духовный опыт» превращается в «*asylum ignorantiae*» и весьма недоброкачественный аргумент. — Недостаточно еще «духовно испытывать» или мистически воспринимать. Следует помнить, что и «разум» и «духовный опыт» должны друг друга пронизывать и что не велика ценность каждого из них в оторванности от другого. На всяком «духовно-испытывающем» нечто лежит долг правдивости и труда, т. е. обязанность выразить испытываемое им и рационально. Найдя драгоценный камень, надо его огранить; и «открываемое» должно быть обработано и выражено с помощью понятий. Не мешает также помнить, что за доводами разума и диалектикой всегда лежит некоторый «духовный опыт», пренебрежительное отношение к которому ничем, кроме самоуверенности и своеволия пренебрегающих, не обосновано.

3. Ничем не доказаны ни утверждение абсолютной непостижимости Божества (§ 1) ни утверждение абсолютной недоступности Его рациональному мышлению, что пытаются оправдать неправомерными ссылками на мистику (§ 2). Не более убедительны и ссылки на апофатическое или отрицательное богословие.

Апофатическое богословие отвергает применимость к Богу какого-либо «имени» или определения. Однако тем самым оно и применяет к Богу не только понятие невыразимости, но и прочие «имена», им же, апофатическим богословием, отвергаемые. Богословы, понимавшие апофатическую теологию в смысле чисто-отрицательной, всегда указывали на связь ее с положительной или утвердительною, «катафатическою». И если мы не хотим считать апофатику простым мистическим пустословием, вроде нечленораздельных воплей экстатиков или современной глоссологии, мы должны признать, что она не случайно отрицает применимость к Богу именно данных наименований. Так она учит, что Бог не есть Бог, не есть Благо, Истина, Красота, и т. п. Но она не говорит, что Бог не есть перо, бумага, чернила, камень..., хотя, казалось бы, второй ряд отрицаний справедлив не менее, а более, чем первый. — Отрицая применимость к Богу таких имен, как Истина или Благо, апофатика отрицает применимость их к Нему в качестве «определенных», ограниченных и ограничивающих. Бог, конечно, не есть Истина, ибо Истина воспринимается нами в необходимой противопоставленности не-Истине или лжи, т. е. некоторому бытию в не Истины. А вне Бога нет ничего, нет и не-Истины, как некоторого бытия; Истина же, в себе самой содержащая не-Истину, должна быть названа как-то иначе. Отрицая, что Бог есть Истина, мы утверждаем, что Он — источник

или начало Истины, что Он все истинное в Себе содержит и выше Истины, которая, сама по себе, Его умаляет, хотя Он есть и она. И мы отрицаем только на основе этого утверждения. Бог не есть абсолютное, ибо не мыслится в необходимом отношении к твари, хотя Он, будучи истинно-абсолютным, и Творец, и Вседержитель. Бог не есть Бог. Ведь Бог воспринимается нами только по противопоставлению Ему чего-то иного, хотя бы нас самих. Но, хотя мы и реально противостоям Богу, вне Его ничего быть не может, если только Он действительно Бог. И надо ли еще говорить о том, что Бог не есть Бог в смысле наивных и вульгарных пониманий Бога, на которые с такою яростью (отчастию справедливою) обрушивается воинствующий атеизм? Впрочем, в самом наивном представлении о Боге содержится некоторое касание к Нему, апофатикой не отрицаемое, напротив — ею находимое и раскрываемое. Наивное представление о Боге часто ближе к Нему, чем развитое и обоснованное. Второе — слишком ясно и определено, почему нередко и ведет к тому, что утрачивается сознание его недостаточности и его несоответствия Непостижимому Божеству: отрываясь от Бога, оно от Него удаляет. И нужно раскрыть всю его недостаточность, чтобы чрез него ощутить Бога. Это и делает апофатическая теология.

В самом отрицании своем апофатика утверждает — и отрицаемое ею, с которого она снимает его ограниченность, и непостижимую, несказуемую полноту Божества. В подлинной апофатике есть истинное касание к Богу, истинное пребывание Бога в богословствующем. Она является особым рода постижением Божества — целостным, мистическим, которое до границ возможного умаляет противостояние наше Богу и тем самым наименее Бога ограничивает. Она приводит к Бездне Божественной Непостижимости, не для того, чтобы отвергнуть достигаемое положительным богословием, но для того, чтобы погрузить достигнутое им в Непостижимость и опознать его недостаточность.

Однако и апофатическое богословие ограничивает Бога. Оно не целостное приятие Бога, ибо и в нем постигающий противостоит Богу и тем Бога ограничивает. Апофатика — ограниченно-познавательное приятие Бога, хотя и не логически-познавательное. Она — приближение к Богу; и в меру удаленности постигающего от Бога она не обоснована. Не будучи всецелым Богопричастием, апофатическая теология не достигает полной несомненности. И поскольку постигающий Бога с Богом не един, он сомневается. А всякое эмпирическое постижение Бога предполагает недостаток единства с Ним.

Цель наша в Боговедении, и — так как нет уже в нас детской веры — в Боговедении чрез рациональное познание и сомнения (§ 1). Но Бога, который есть, как будет показано далее, Всеединая Истина и Истинное Всеединство, не приять и не удержать в себе

одною мыслью. Мы ищем Его путем знания и стремимся навеки к Нему приникнуть. Но, чтобы не отрываться от Бога и вновь не ниспадать в кромешную тьму сомнений и смятенности, необходимо причастовать к Нему всецело — не мышлением только, а всем существом своим: и мыслью, и деятельною любовью, и всею жизнью. Не скрывает Себя Всеединая Истина, и не раз дорогой читатель, в исканиях наших допустит Она нас прикоснуться к Ней и на мгновение озарит нас немерцающим Своим Светом. Мы сами отпадаем от Нее в наши искания и сомнения. Но, может быть, и недолгие и немногие озарения несомнительным Ее сиянием дадут нам с тобою силы пережить времена разлуки с Нею и, напитавшись Ее благоуханием, не отпасть от Нее слишком далеко и слишком надолго. Может быть, после многих падений и многих новых касаний сможем мы соединиться с Нею крепче и полней. А это будет лишь началом истинного нашего бытия. — Чем полнее и яснее познаём мы Истину, тем больше сознаём неисследимость Ее и бесконечность движения нашего в Ней и к Ней. Неутолима жажда Истины Бесконечной; и радостна эта неутолимость, которая, оставаясь собою, еще и уголяется только в преодолении земного бытия. Мы жалуемся, будто Бог недостаточно открывает нам Себя, — мы лжем. Ибо Бог так щедро нам Себя раскрывает, так удостоверяет нас о Себе, что мы теряем сознание Его непостижимости. — Все кажется нам ясным, удостоверенным настолько, что мы уже перестаем замечать и признавать удостоверенное, но — отвергаем несомненное и, не сознавая непостижимости, теряем последнюю веру. И не к тому, чтобы все доказать и обосновать, должны мы с тобою, дорогой читатель или еще более дорогая читательница, стремиться, а к тому, чтобы за удостоверенным и уже ясным прозреть и постичь Божью Непостижимость, неисследимую глубину и полноту. Нельзя познать, что она такое, но надо познать, что она есть, и к ней «научным неведением» приникнуть.

Сомнение до конца непреодолимо, если нет пути к преодолению разъединенности человека с Богом, ограниченности постигающего — ограничения им Постигаемого. Безнадежно положение того, кто ищет Бога, если он никогда и никак не сможет перейти за грани, которыми сам же он очерчивает Божество. Но ведь он сознает эти грани и даже сам проводит их. Значит, он уже выше их, в каком-то смысле — и за ними. Как то он обладает и определенным и тем, что определяет. Сама мысль об определенности, само сознание границы есть уже мысль о превышающем предел, сознание чего-то высшего и содержащего границу в себе. Ограничивая себя познавательным причастием к Богу, я тем самым уже причастен Ему и более, чем познавательно. Иначе я бы не создавал ограниченно-познавательного моего Богопричастия, как такового. В каждом акте моего Богознания есть действительное

мое Богопричастие, которое менее, чем знание, ограничено. Рациональное умозаключение о Боге *implicite* содержит в себе и более глубокое умное (интеллектуальное) постижение, и постижение мистическое (§§ 2,3), и всецелое или всеединое, которое нельзя уже назвать постижением, ибо оно стремится к утрате противостояния человека Богу, как только противостояния. Однако это имплицитное содержание каждого моего познавательного акта не всегда и не в одинаковой мере становится эксплицитным; всецело эксплицитным в эмпирии оно не бывает никогда. В эмпирии более «далекие» от Бога сферы Богознания как бы отрываются от «более близких» к Богу и содержащих их в себе сфер, менее определенных или ограниченных. Оторвавшись же, они начинают самодовлеть и, теряя свою обоснованность, становятся все более и более «сомнительными».

Никто не станет оспаривать возможность и законность сомнения в области нашего чувственного знания, хотя для нас чувственное само по себе практически кажется наиболее несомненным, а сомнения в нем обычно лукавы и, может быть, вызваны тем, что мы кичимся мнимой нашей духовностью. С еще большею охотой всякий согласится с сомнительностью рациональной сферы, которая и практически для нас сомнительнее. Но как будто преимущественною областью сомнения являются как раз самые начала знания и бытия. Однако легко усмотреть, что в них сомнение отличается совсем иным характером, чем в области рационального и чувственного опыта, где сомнение покоится на опознаваемой или предполагаемой (хотя бы только на время сомнения) несомненности высшей сферы. — Сомневаясь в чувственном опыте и выводах разума (а разум — *ratio* — или рассудок в отличие от созерцающего ума — *intellectus* — всегда только «выводит», «заключает»), мы еще нисколько не колеблем высшей сферы, напротив — чаще всего ее уясняем и укрепляем, во всяком случае — проникаем в нее и на основе ее сомневаемся. Поэтому-то сомнение и есть путь к истинному знанию, а скептицизм обнаруживает психологическое родство с мистицизмом. Сомневаясь же в высшей сфере, мы никоим образом не устраняем низших сомнений: они остаются в прежней силе и даже приобретают большую — колебание начал колеблет оначаленное. Очевидно: высшее наше сомнение покоится не на несомненности низших сфер, а на несомненности чего-то высшего. И если есть вообще путь к преодолению скепсиса, он может быть найден только в высшем — за началами бытия и знания. Таким образом, проблема сомнения не что иное, как проблема религиозного акта.

4. Во всяком религиозном акте дано противостояние человека Богу. Непреодолимая различность человека и Бога,

дуализм их лежит в основе всякого религиозного опыта, являясь необходимым предусловием религиозной деятельности, мышления о Боге, молитвы, мистического экстаза. Без этого дуализма нет и не может быть религии.

Многие мистики, описывая и осмысляя свой опыт, склонны утверждать «растворение» души в Боге, «гибель» или «смерть» ее в Нем, полное ее слияние с Ним. Они уподобляют свою «душу» капле воды: погружаясь в чашу благоуханного вина, она примет его цвет и аромат, в нем исчезает без остатка. Но здесь перед нами поспешное и неправильное теоретизирование. В самом деле, до экстаза и после него мистик, несомненно, противостоит Богу и себя от Бога отличает. Он, далее, отождествляет себя самого до экстаза с самим собою после экстаза. Всем этим мистик утверждает некоторую непрерывность своего отличного от Бога бытия, отрицая провозглашаемую им же в словах о слиянии с Богом его прерывность. Такая непрерывность невозможна, если экстаз является моментом абсолютного перерыва в бытии мистика, моментом, когда совершенно исчезают оно и его противостояние Богу. Если бы противостояние прекращалось и бытие мистика исчезало, хотя бы на самый мгновенный миг, — он бы не мог, «вспоминать» о себе самом до экстаза и «возвращаться» в себя. И весьма знаменательно, что свободные от ереси христианские мистики, утверждая «единство» свое с Богом в «восхищении» (*raptus*) или «исхождении» (*extasis*) из себя, настаивают на «разносущности» Бога и человека. Они сводят «мистическое единение» (*unionem mysticam*) к «сопряжению воли» (*voluntatum conjunctio*), хотя и наименьшее значение придают своему личному бытию. Христианский же идеал единства человека с Богом полнее всего выражен в Иисусе Христе, в коем Божеское и человеческое едины «нераздельно и неслиянно», у коего два естества, две воли, две души, хотя и одна личность — Ипостась.

Но если нет религиозности без дуализма человека с Богом, идеал религиозности — в полном их единстве. Религиозный акт невозможен без дуализма. Он невозможен и без единства, и притом не только начального.

Попытаемся представить себе полную разъединенность человека с Богом, что противостоит естественному, а потому вовсе не легко. — Тогда Бог окажется для нас абсолютным (т. е. Богом) только в смысле абсолютной Его нам недоступности. Тогда мы будем в недоумении спрашивать себя самих не только: «откуда же у нас идея Бога», но и: «откуда у нас идея абсолютной, т. е. в конце концов, Божественной недоступности нам чего бы и то ни было» (ср. § 1). Тогда наша идея Бога ни в каком смысле и ни в какой степени не есть сам Бог, но — либо наше измышление, либо находящаяся в нас и являющаяся только нами копия с Бога. (Заметь, что мы уже сделали два незаконных допущения: во-пер-

вых, признали в себе идею Бога, т. е. абсолютного, хотя себя считаем относительными, и не объяснили, откуда она; во-вторых — допустили наличность в нас копии с Бога, тоже не объяснив ее происхождения). Итак, идея Бога — или наше измышление или наша копия с Бога. Но мы не сможем сказать: правильна ли наша «копия» или нет (за неимением оригинала), ни даже: копия ли наша идея Бога или измышление. Отсюда следует, что всякое дальнейшее наше Богознание объективно не обосновано, т. е. бессмысленно. Но раз обесмыслено религиозное знание, теряют всякий смысл и религиозное чувство и религиозная деятельность, так как вне и без первого ни второе ни третье не существуют. Отмеченный нами дуализм оказывается дуализмом между нашим «я» в данный момент и нашим «я», как воображаемым (но отнюдь не реальным) состоянием воображаемого нашего единства с воображаемым Богом. Это состояние можно рассматривать, как мой «идеал» или мое «абсолютное задание». Но при отказе от объективности Бога оно перестает быть реальным, а религиозность перестает быть религиозностью, т. е. вообще существовать.

Допустив абсолютный и единственный дуализм человека с Богом, мы, не только для объяснения, но даже для простого описания и понимания факта нашей религиозности, должны установить понятия: 1) нашего «я» в нем самом и 2) Бога, к которому оно стремится и соединения с которым желает, как с чем-то вне его находящимся. Так как мы уже признали полную нашу разъединенность с Божьим инобытием, т. е. ограничили наше «я» только им самим, мы обязаны признать Бога тоже лишь этим «я». Отсюда следует, что «я» шире, чем «я в нем самом» (1): оно — и «я в нем самом», вне Бога (1), и я, как Бог (2), $E = e + d$. Если же так, то оказывается. — Наше «я» (E) есть и «я» собственно (e), которое абсолютно вне Бога, и наш «воображаемый» Бог (d), который абсолютно вне «я» (e), и единство «я» с этим Богом, т. е. $e + d$. Перенося всю религиозную проблему внутрь нашего «сознания» или «я», мы пытаемся превозмочь непримиримость дуализма с единством тем, что допускаем наше «большое я» (E). Но оно или — единство e и d, что является отрицанием дуализма и делает его невозможным, или — разъединенность e и d, что ничего не объясняет, или — сразу и единство и двойство e и d. Последнее, единственно остающееся нам утверждение, схематически можно выразить так: 1) $E = e + d$, 2) $E = e$, 3) $E = d$, но 4) $e \neq d$. Это отношение мы называем двуединством, причем под E не мыслим чего-либо третьего, выходящего за грани e и d.

Пытаясь устранить несоединимость двойства с единством, мы предположили абсолютный и единственный дуализм человека с Богом, т. е. отвергли Бога. И мы пришли к парадоксальному двуединству внутри человека. Но тут и обнаруживается, что с помощью нашего спасительного предположения мы ничего не

выиграли, а, пожалуй, очень многое проиграли, даже если не говорить о промежуточных наших допущениях. — В самом деле, мы должны признать ту самую действительность и ту самую степень дуализма, которые даны нам были в нашем религиозном опыте еще до нашего допущения, т. е. мы должны признать объективную действительность Бога. И раз можно объяснять религиозность внутри нашего «я» с помощью такого парадоксального понятия, как двуединство, непонятно, почему невозможно принять такое же двуединство без всякого субъективистического предположения, т. е. без отрицания Бога. В этом случае нам не придется впадать в противоречие с нашим опытом и строить заведомо необоснованные гипотезы.

Каким образом — оставим еще на некоторое время в силе наше предположение — E сразу является и e , и d , и $e = d$? Или e выводимо из E , или d и E выводимы из e . Если справедливо второе, — каким образом e творит из ничего в самом буквальном и точном смысле слова и притом еще воспринимает творимое им (d и E), как иное? В полной мере являет свою неоспоримость старая истина: если еще можно (?) выводить «потенцию» из «акта», из «потенции» «акт» никак не выводим. К тому же, при рассматриваемом предположении, теряется весь смысл религиозного опыта. — Религиозность осмыслена лишь тогда, если Бог *первее* религиозного человека и как бы закончен в Своей полноте, а не создается человеком из ничего в меру человеческой надобности и не является величиною проблематическою. По всем этим соображениям необходимо допустить, что e выводимо из E . Но тогда E богаче и полнее, чем e : оно уже реально содержит в себе все то, чем e станет и чем вообще оно может стать. E — полнота, законченность и действительность и e и d , т. е. оно и есть Бог, как двуединство Бога с человеком, а не человеческое субъективное сознание (e) и не Бог только в человеке (d), который объясним только, если E на самом деле есть D . — $D(E) = e + d$.

Итак, анализ религиозного раскрывает двуединство Бога с человеком или Богочеловечество, как основную религиозную апорию. В качестве парадоксального факта религиозного сознания эта апория не зависит от того, признаем или отрицаем мы бытие Божие. Но во втором случае сама религиозная жизнь теряет всякий смысл и возникают некоторые специфические трудности. Как бы то ни было, отрицание бытия Божьего не делает религиозную апорию более понятною и на самом деле обусловлено не стремлением ее себе уяснить. Более правильным будет утверждение, что отрицание бытия Божьего или, вернее, сомнение в нем вытекает из религиозной апории. Ведь она заключается не в том, что частично человек с Богом един, а частично Ему противостоит. Смысл ее в том, что человек всецело и един и двойственен с Богом, *двуедин* в каж-

дом миге и моменте своего бытия. А полное двойство человека с Богом, полная их разъединенность и есть не что иное, как отрицание человеком Бога (ср. § 3).

5. Не всегда и не во всех своих обнаружениях человек актуально-религиозен. Но из несомненного единства человеческой души с необходимостью следует, что нет в человеке ничего абсолютно-нерелигиозного, если под нерелигиозным разумеать не простое отсутствие религиозного или недостаточность его, а некоторое специфическое бытие, иное, чем религиозное. Нет в человеке чего-либо абсолютно-человеческого, ибо оно тогда было бы абсолютно-относительным, т. е. или не существовало бы совсем или совпадало бы с Божественным. Религиозное есть то, что связано с Богом, а с Богом все связано; Он должен быть всяческим во всяческом, всем; и не может быть противостоящего Божественному человеческого в не их единства (§ 4).

В душевности нашей мы наблюдаем постоянный и непрерывный переход «нерелигиозного» в актуально религиозное; и таким образом сама она раскрывает первое, как «потенциально-религиозное» или «еще-не-религиозное». Всякая мысль, всякое воление и чувствование могут переживаться и в отношении их к Богу, могут стать религиозными: расширяться, обогатиться, преобразиться, вполне оставаясь собою. И когда момент моей душевности становится актуально-религиозным, к нему не присоединяется какое-то общее и одинаковое для всех моментов качество; но — сам он делается и религиозным актуально. Если уничтожить его, уничтожится и религиозное в данной своей специфичности, так как отвлеченно-религиозного нет. Момент делается иным, но и не делается; преобразается, но и остается собою. Он целиком актуализируется в религиозный, хотя для нас было бы достаточно показать, что в нем хоть кое-что, оставаясь собою, делается и религиозным. Нам могут указать на то, что в религиозном преобразении своем момент нечто и утрачивает. Если даже так, — он может ничего не утрачивать. Но нельзя рассматривать душевность в понятиях, применимых лишь к пространственно-разъединенному миру, слагать и вычитать друг из друга моменты душевности. В душевности утрата есть умаление и несовершенство, вовсе не аналогичные отъятию от материального предмета его части. Умаленный или не умаленный, момент в религиозной актуализации своей все же остается самим собою. Иначе бессмысленно говорить об его актуализации. — Сначала он был «нерелигиозным», потом он же стал религиозным. Следовательно, «нерелигиозность» не что иное, как потенциальная религиозность или «еще-не-религиозность», недостаток ее.

Нет различия между «нерелигиозным» и «религиозным», подобного различию между двумя «сущностями» или самобытностями.

ми. Существует только различие между актуально- и потенциально-религиозным, т. е. недостаточно-религиозным; и абсолютно-нерелигиозное есть то, чего вообще нет. Религиозность не специфичность бытия, а само бытие, бо́льшая, чем нерелигиозность, степень его. И если мы говорим: «сначала момент был нерелигиозным, потом он же стал религиозным», это значит: «сначала момент не был или недостаточно был, а потом стал быть». Такое понимание вовсе не вынуждает нас отказаться от весьма удобного и полезного различения между «религиозным» и «нерелигиозным», хотя мы и предпочитаем говорить об опознанно- и неопознанно-религиозном, о более и менее религиозно-сущем. Последнее основание нашего утверждения заключается в понимании нами Божества, уясняемом лишь в дальнейшем. А в связи с этим уяснением мы сможем разрешить и другую, естественно всплывающую перед нами проблему — «как возможна специфичность того, что является лишь недостаточностью бытия».

Преображение или расширение момента из его потенциальности (малого бытия, а в конце концов — небытия) в его актуальную религиозность (в большее бытие, а в конце концов — в полноту бытия) не может быть, как уже указано (§ 4), делом его самого. Будучи потенциально-религиозным, он в религиозном качестве своим или в своей самоявленности был ничем, абсолютным ничто, а из ничего ничего получиться не может. Значит, необходимо допустить своего рода «первичность» и бо́льшую действительность актуальности момента (т. е. его самого, как религиозно-актуального) по отношению к его религиозной потенциальности (т. е. к нему самому, как потенциально-религиозному). И это будет не чем иным, как новым выражением того, что актуальность религиозности есть бытие, а потенциальность ее — недостаток бытия.

Религиозно-актуальный момент — бо́льшая полнота действительности, чем этот же момент, как актуализующийся или становящийся. Тем не менее само становление в специфичности своей (т. е. сам момент, как актуализующийся), есть действительность, и притом не содержащаяся в актуальности, поскольку актуальность есть уже установленность. Если же так, то действительностью должна быть и потенциальность момента, без которой становления нет и которая находится в каждом его миге. Небытие должно быть каким-то бытием! Нам предстоит еще задача — разрешить эту новую апорию, *implicite* данную в основной религиозной апории. Пока заметим только, что в связи с нею потенциальность является бытием лишь в становлении, а не сама по себе и в себе.

Так мы приходим к пониманию религиозного момента (а всякий момент религиозен), как единства его актуальности, становления и потенциальности, как — воспользуемся термином Николая

Кузанского — «*poss-e-st*», причем ни актуальность, ни потенциальность, ни становление не существуют отдельно друг от друга, но суть моменты момента. Назовем момент — *M*, потенциальность его или его, как потенциальный, — *p*, становление — *f*, актуальность — *a*. Тогда 1) $M = p + f + a$, 2) $M = a$, $M = p$, $M = f$; но 3) $a \neq p$, $a \neq f$, $f \neq p$. Это и будет формулою триединства. Поясним ее еще следующим образом. — «Сначала» момент есть полная своя потенциальность, т.е. «сначала» его совсем нет. «Потом» он непрерывно становится или актуализируется из небытия в полноту своего бытия, являясь как бы смесью небытия (потенциальности) с бытием (актуальностью) и движением от первого ко второму, как бытием особого рода. «Наконец», момент перестает быть становлением и есть своя полнота или актуальность, которая не мыслима иначе, как содержащею в себе и потенциальность и становление. Но наши «сначала», «потом» и «наконец» — только вспомогательные понятия, языком временности выражающие то, что выше времени, хотя его в себе и содержит. Отбросим их — и мы получим нужное нам понятие триединства (Ср. § 4).

Триединый момент не есть еще момент совершенный. Хотя мы и мыслим актуальность его содержащею в себе его потенциальность и его становление, мы реально отличаем становление от актуальности. Момент реально становится из потенциальности в актуальность, нарастает, усовершенствуется. В становлении своем он беднее себя самого в своей актуальности, в потенциальности же своей и совсем ничтожен, не есть. Становление в актуальности содержится; но в становлении актуальности нет, хотя оно может быть только в том случае, если есть актуальность и если оно само в актуальности. Очевидно, что момент недостаточен и в целом своем. И проблема еще более обостряется, когда мы от общих рассуждений обращаемся к эмпирической действительности. — В опыте нашем нам дано становление, которое не содержит в себе вполне ни актуальности ни потенциальности, а сами они даны в крайней обедненности их. Эмпирически мы знаем становление (в полноте ли его специфичности?) и обедненные актуальность и потенциальность. Все эмпирически существующее может получиться и получается только из актуальности, которая есть полнота и совершенство. Иначе становление момента необъяснимо, как необъяснимо самовозникновение вообще. Для того, чтобы возможен был и существовал любой момент эмпирии, для того, чтобы возможно было становление его из потенциальности-небытия в актуальность-бытие, необходимы «предсуществование» совершенства момента и умаление этого совершенства в потенциальность-небытность, становящуюся в полноту или усовершенствующуюся в нее. Но как возможно падение совершенства?

6. Ясно и не требует особых доказательств, что полученные нами в § 5 выводы применимы не только к моменту бытия человека, но и ко всему его бытию, к человеку в целом. Все его бытие религиозно (потенциально или актуально). Все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним, хотя и следует отличать опознаваемо-религиозное от неопознаваемо-религиозного, становление из небытия от установленности в бытии. Так мы приходим к признанию человека триединым в его потенциальности (небытии) — становлении — актуальности (бытии) и к проблеме отношения несовершенного человека к ему же самому совершенному.

В самых общих чертах пока выяснили мы основную религиозную апорию, к которой привел нас анализ религиозного акта. — Мы должны признать двуединство Бога с человеком. Вместе с тем мы должны различать совершенного человека и его же самого несовершенного, что ставит нас перед неразрешимой еще для нас проблемой — как возможно несовершенство совершенства?

Во всяком случае, очевидно — из апории Богочеловеческого двуединства нельзя выйти ни путем отрицания единства, ни путем отрицания дуализма, но необходимо принять эту апорию целиком. Попытка отрицать единство приводит, как мы уже видели (§ 4), к непреодолимым трудностям и дурной метафизике. Отрицание единства или утверждение абсолютного и единственного дуализма дает дуалистическую религиозную концепцию, разновидностями которой являются монотеизм, чистый дуализм и политеизм с явной тенденцией первого и третьего ко второму. Частными же случаями чистого дуализма оказываются арианство, омийство и омиусианство. Но дуализм в последовательном своем развитии неизбежно вырождается в религиозный репрезентационизм, скептицизм и атеизм, что заметно и в секуляризации религиозной идеи европейской философией.

С другой стороны, не дает удовлетворительного выхода из религиозной апории и отрицание дуализма или утверждение абсолютного и единственного, а потому и безразличного единства. Здесь неизбежна пантеистическая концепция, проявляющая себя в двух типах. Первый характеризуется господством идеи совершенства, в силу чего отрицается или признается иллюзорным бытие человека и мира, всего эмпирического или несовершенного. Этот тип ярче всего выражен в индуистском религиозно-философском мирозерцании. Второй, германский тип пантеизма выдвигает, наоборот, значение человека, абсолютируя эмпирию и развенчивая Божество. В нем обнаруживается естественное внутреннее родство с дуализмом.

Единственным возможным и правильным путем является принятие апории во всей ее полноте, т. е. признание исходным и высшим религиозным фактом Богочеловеческого двуединства.

Эта, христианская, концепция предполагает не меньший дуализм, чем самая последовательная дуалистическая система, и единство человека с Богом, не менее реальное и не меньшее, чем в самом последовательном пантеизме¹.

7. Бог — все сущее и единственное сущее, и потому — «Бог без человека». Но человек и Бог абсолютно противостоят друг другу, и человек существует. Поэтому Бог есть и человек и совершенное единство Бога и человека. Из единственности и полноты Своей, все в себе содержащей, из совершенства Своего Бог умалется до Самоуничтожения, до абсолютного небытия, дабы существовал человек и усовершился в Бога. Самоуничтожением Своим Бог делает возможным бытие человека, умалением Своим — усовершенствование его и полноту его обожения. И человек чрез усовершенствование свое и обожение «восстанавливает» погибающего и погибшего в нем Бога или — Бог чрез умаление и уничтожение Себя в человеке Себя восстанавливает. Человек, становящийся в бытие — Бог, себя умаляющий. Человек, усовершенный и усовершенствовавший себя до полноты бытия, которая есть полнота небытия, — Бог, Себя восстановивший из вольного своего небытия. Но человек всегда и во всем не Бог, как Бог — всегда и во всем не человек. Нет человека, ибо есть Бог; и есть человек, ибо нет Бога, хотя и всегда есть Бог, превышающий бытие и небытие. И «когда» вполне есть человек, — уже и нет человека, ибо тогда он стал Богом, а Бог есть без человека. Но и есть человек, ибо всегда он был, есть и будет в Богочеловеке и в Боге, в Боге вышшем, чем в силах мы помыслить, когда ограничиваем Его мнимою самобытностью нашей.

Бог находится в совершенном двуединстве со мною, со всем, что мое и во мне. Но в таком же двуединстве находится Он и со всеми прочими людьми. Следовательно, чрез Него и в Нем двуедин с каждым из них и я. И таким образом двуединство мое с Богом раскрывается мне, как один из моментов единства Его со всеми людьми, Богочеловеческого Всеединства. К этому Всеединству приходим мы при всякой попытке познать бытие и знание. Но не ограничено противостоящее Богу Всеединство человечеством: оно — все человечество и всеединный с человечеством и в человечестве космос, тварный всеединный Адам.

Во всеединстве с Богом — все люди, как существующие ныне, так и умершие и еще не рожденные, все, когда-либо и где-либо сущее. И я, для меня самого — преходящий непрерывно умирающий, во всеединстве человечества, в Боге и для Бога не умираю, ибо Он — Бог не мертвых, а живых. В Боге превышаю я про-

¹ См. мою брошюру «Восток, Запад и русская идея», Петр. 1922.

странство и время, пребываю везде и всегда, где и когда я был, есмь и буду, умирая не умираю, становясь в новое бытие — всегда уже и был и есмь оно, мертвый воскресаю. Если есть всеединство, оно — всепространственно и всевременно, хотя и умалено в пространственность и временность. Если же оно умалено в них оно и восполнено.

Слова мои непонятны и темны. — Погоди: они уяснятся в дальнейшем, и прости мне мою неумелость и поспешность. Но не обвиняй меня в бессвязности и ошибках. Подумай лучше, как высока наша цель! — Мы поднимаем Бога из бездны небытия, спасаем Его от гибели, восстанавливаем Его, возвращаем Ему себя, дабы снова Он был. Каждым делом нашим, каждою мыслью творим мы дело Божье, созидаем прекрасное Тело Христово. Тебе кажется это невозможным. — Но мы живем, действуем и мыслим силою Божьей, а невозможное для человеков — возможно для Бога. Боишься ли ты, что этого нам мало? Боишься ли, что без угроз и плетей не станем мы созидать Божье Тело? Вспомни тогда, что Христос страдает, что Бог в Нем страдает и ждет нашего труда, томясь в сумраке полубытия. Конечно, Ему не надо нашей помощи, ибо и в небытии Своем не престаает Он быть. Конечно, мы восстанавливаем Его Его же силою, и в Нем мы уже соделали все, что должны еще сделать. Но Он и ждет нашей помощи, и страдает. Ведь то, что мы уже выполнили в Нем, и есть то, что мы сейчас выполняем и что еще будем выполнять. Если же мои слова все-таки кажутся тебе нечестивыми и разрушающими смысл твоей деятельности, тогда лучше думай пока по-старому, ибо моих слов ты еще не понял и тебе еще ближе Истина в твоих наивных мыслях.

8. Бог не это, не другое, не третье... Он — ничто из существующего, — Отрешенное. Но не так Он Отрешенное, чтобы это, другое, третье... было чем-либо вне Его. Он так Отрешенное, что все в Нем и все есть Он, т. е. Он совсем не Отрешенное. Бог — не-Определенное, не-Обусловленное; но не так, что в Нем нет определенного или обусловленного, определения и обуславливания. Он — Наилучшее, однако не так, что Он среди прочего, хотя и лучше всего, и не так, что вне Его есть что-либо. Поэтому Он и не не-Определенное, не Наилучшее. Какое бы из имен Божиих мы ни взяли, всякое в несовершенстве своем открывает несказуемое Божье совершенство, которого нельзя назвать совершенством. Чем больше имен Божьих мы произносим, чем глубже вникаем в каждое из них, тем дальше Бог от нашего разумения и тем мы к Нему ближе. Так достигаем мы до пределов мысли и мыслимого, постижения и постигаемого; и тогда лишь начинаем причастовать Богу, не мыслью Его мысля и не постижением

постигая. Все кружится на недостижимой высоте и все кружением стоит неизбежно. И открывается нечто, о чем ничего нельзя сказать, но в чем основа всего, в чем все возникает, в чем все есть и ничего нет. Это и все и ничто. Мыслишь и постигаешь, и вдруг ощутишь, что ты весь — постижение, а потом — что колеблется, плывет, тает постижение, и в нем весь ты гибнешь, погружаешься в ничто; но ничто это — полнота всего. Плывет и тает твое постижение, а в нем — ты таешь. Но таешь ты и растворяешься в чем-то, а это «что-то» — полнота. И ты ли таешь? Не сама ли Полнота растворяется в самой Себе, погибает и расцветает Полнотой, на миг мерцая в тебе?

Понятие абсолютного или безусловного соотносительно понятию относительного или обусловленного. Абсолютное есть то, что не зависит от относительного, ведомого или мыслимого нами, в частности — от нас самих. Следовательно, Абсолютное должно быть единственным и, значит, всем, что только есть и быть может, т. е. и нами. Но уже по самому понятию своему Абсолютное зависит от относительного и, следовательно, не абсолютно. Мы мыслим Абсолютное в Его отношении к нам; мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и нами обусловленное. И Оно уже не безусловно, не абсолютно.

Так, пытаясь познать Абсолютное, мы вскрываем в глубине Его или над Ним нечто, что уже нельзя назвать Абсолютным, ибо Оно выше Абсолютного. Это — Непостижимое и Несказуемое, вне коего ничего нет и которое потому есть и мы, ибо мы все-таки существуем. Но, отождествив себя с Абсолютным в Непостижимом, мы тотчас же усматриваем, что сами мы (а, значит, и Абсолютное) — что-то неполное, только устремленное к идеалу, только становящееся им, усовершенствующееся в него и им обусловленное. В самом Непостижимом находим мы недостаточность, и недостаточность двоякую. — Оно — 1) разъединенность на совершенное и на несовершенное или неполное и 2) разъединенность на Себя самого и иное (нас). Без устранения или преодоления второй разъединенности не устранить и не преодолеть и первой. Устранить же вторую мы, по-видимому, не в силах. Мы можем, правда, сказать, что на пороге Непостижимости мы исчезаем. Но ведь мы были, мы только исчезаем, и потому мы должны быть в Непостижимом, ибо то, что в нас было, в Нем всегда есть.

Разъединенность возможна только, если есть разъединяемое или первоединство. Поэтому Непостижимое не только разъединенность, а еще и 1) единство Себя-совершенного с Собою-несовершенным и 2) единство Себя с «иным» (с нами). Созерцая Бога из нас (из иного), мы видим Его усовершенствующимся, становящимся. Но каким образом возможно в Непостижимом и более, чем в Абсолютном, самостановление и самоусовершенствование

без умаленности? И каким образом возможна умаленность без первосовершенства? А первосовершенство — как может Оно умалиться?

Непостижимое не вне Абсолютного, не над Ним и не исключает Его из Себя: Оно Его в Себе содержит, а потому содержит в Себе и относительное (и нас). Мысля Непостижимое, как Абсолютное (Оно и есть Абсолютное), мы мыслим Его в отношении Его к иному, Им обусловленному, т. е. к нам, мыслим Его иноопределенно, т. е. уже не абсолютно. И все же мы постигаем Непостижимое и как истинно Абсолютное, т. е. вне отношения к чему бы то ни было. И потому мыслим мы Непостижимое обуславливающим и, следовательно, обусловленным, что мыслим Его и истинно Безусловным. И потому в состоянии мы Его мыслить истинно Безусловным, что мыслим Его и обусловленным. Непостижимое и противостоит относительному (нам) в качестве Обуславливающего и едино с относительным, превышая противостояние, но его не отрицая. Только в силу этого можем мы мыслить различие между относительным и Абсолютным (§ 1), обладаем знанием о Боге Истинном и знанием вообще.

Говоря словами Ансельма Кентерберийского, Божество есть «ens quo maius cogitari nequit», т. е. Совершеннейшее. Но Оно не Совершеннейшее в смысле противостояния тому, что умаляется и усовершеншается. Оно содержит в Себе и совершенное и умаляющееся-усовершеншающееся. Совершеннейшее должно быть всем, и вне Его ничего быть не может, не может быть даже различия между Ним и иным. Если бы вне Его было нечто, Оно не было бы Совершеннейшим. Но тогда бы содержало Его в себе нечто, содержащее еще иное; и это нечто было бы Совершеннейшим. Вне Совершеннейшего невозможно помыслить не только что-нибудь качественно иное, но даже — только «повторяющее» Его. Все только Бог, и нет ничего к р о м е Бога. Кроме Бога лишь «тьма кромешная», абсолютное ничто. И Бог — совершенное всеединство Себя самого и иного, относительного, реально Ему противостоящего.

9. Всякий момент относительного бытия (в частности — каждый из нас) переходит из абсолютного своего небытия, из «ничто» в данном качестве в бытие в нем. Мысля, переживая нечто новое, становясь «иным», «новым», я извлекаю это новое не из самого себя, хотя сам я и делаюсь им, «новым». Этого «нового» раньше в о м н е не было и я абсолютно им не был.

Глупец сошлется на то, что новое раньше было во мне «бессознательно» и что раньше «бессознательно» я уже был тем самым новым, каким сейчас являюсь «сознательно». Но это не возражение, а обход проблемы, частный случай. — Сама «сознатель-

ность» — нечто несомненно новое, ранее в данном своем содержании абсолютно не бывшее. Сознательно или бессознательно, но каждый из нас ежесекундно становится новым, из не бывшего «этим» делается «этим», приобретает нечто, ранее в нем и в качестве его не существовавшее (ср. § 5). Можно, сколь угодно, дробить новое, разлагать его на сколь угодно малые частицы: уничтожить его никогда не удастся. Пусть в становлении прибавляется к бывшему бесконечно-малая величина, она все-таки величина, все-таки прибавляется и ранее в осваивающем ее не существовала.

Если я все время становлюсь «новым», непрестанно приобретаю и осваиваю новое — и как радостно, когда узнаю я в «новом» дар Божий! — необходимо допустить, что я получаю новое извне. Оно как-то «первое» меня, как-то «предсуществует» мне, хотя, может быть, и не временно. Все познаваемое мною — не только воспринимаемые мною вещи, но и сами акты моего восприятия, мои хотения и чувствования, «состояния моего сознания вообще, сам я «новый» — мне в некотором смысле «предсуществует». С а м я «предсуществую» себе самому, как это ни кажется с первого взгляда нелепым; я актуальный «предсуществую» мне потенциальному, существующий — мне еще не существующему. И в эмпирическом моем бытии я никогда не становлюсь мною актуальным или существующим вполне, ибо, сколько бы я ни существовал, всегда остаются неисчерпаемые возможности моего дальнейшего становления и никогда всего возможного я не осуществляю.

Это очень своеобразный и порождающий философствование факт — противостояние меня-несовершенного мне же самому совершенному. — Я-несовершенный становлюсь совершенным, но я-несовершенный вовсе еще не я-совершенный и в эмпирии никогда вполне им не стану, хотя оба «я» — один и тот же я сам. Если же я-совершенный обладаю такою полнотою бытия, что существую и тогда, когда я-несовершенный еще не существую, нет оснований предполагать, что я-совершенный перестану существовать, когда я-несовершенный перестану быть этим моментом меня-совершенного и перестану быть вообще. Таким образом я-совершенный не только «предсуществую» мне-несовершенному, но и «послесуществую» ему. Вообще «предсуществование» и «послесуществование» моего совершенства не должно быть понимаемо, как временное. В совершенстве моем находятся и все временные соотношения, все «время» моего несовершенства (§ 7). Совершенство объемлет и содержит в себе все свое несовершенство.

Я-совершенный противостояю мне-несовершенному, так что многих качественностей первого и совершенства в с е х их совсем, абсолютно нет во втором: по отношению к ним я-несовершенный — потенция, абсолютное небытие. Во мне-несовершенном абсолютно нет меня совершенного, поскольку во втором заклю-

чаются еще или уже совсем не присущие первому качеству. «Новое» приходит в меня извне — из моего совершенства, хотя, когда оно придет, оно всецело осваивается мною и становится мною самим, ибо приходит из моего совершенства. Никакого потаенного бытия совершенства в несовершенстве нет. Предрасположение допускать его объясняется тем, что нас сбивает общий термин «я», за которым лежит некоторая реальность. Смысл ее уяснится в дальнейшем, если он уже не ясен читателю из соображений §§ 4 и 5.

На осознании нашего становления из небытности в бытие и на неоспоримости истины: «ex nihilo nil fit» покоится теория мира идей, неразрывно связанная с теорией творения из ничто. Теория мира идей неясна и неполна без христианского учения о творении из ничего; а христианское учение обнаруживает необходимость теории мира идей. Так Платон не меньше предвозвещает христианство, чем Моисей.

Становясь новым, я не просто приемлю в себя «новое», словно в какой-то пустой мешок, но самым подлинным образом становлюсь этим «новым». Поэтому приятие мною «нового» или нисхождение «нового» в меня в то же самое время есть и мое собственное становление им. Онтологически «новое» и «иное» ранее меня, хронологически здесь нет никакого «ранее». Нельзя даже сказать, что «иное» обуславливает меня и мое становление, хотя оно и является условием того, что я им становлюсь. Тут сливаются в один и тот же акт нисхождение «иного» в меня и мое становление им. «Иное» дает мне себя, а я приемлю его, что вместе и составляет один и тот же акт моего становления «иным». Это мое становление, мое движение, мое приятие и обозначается старым термином «причастие» (methexis, participatio).

Ежегновенно чрез причастие мое к моему совершенству, в котором содержится все мое несовершенное бытие (и настоящее, и будущее, и прошлое) и более, чем оно, чрез причастие мое к Богу я свободно возникаю из небытия в бытие, из не сущего (ex ik onton) становлюсь сущим. Ежегновенно я переживаю опыт моего возникновения (а в отношении моем к Богу и со стороны Бога — опыт творения моего) из ничто. Все время Бог творит меня или (что то же самое) я свободно возникаю, «облекаясь» в Бога или становясь Им. И ясно, что акт творения не зависит от времени, тогда как временность является качеством причастия.

Противостояние меня-несовершенного мне-совершенному совпадает с противостоянием моим Богу (§ 4). Первое есть противостояние внутри меня самого и как бы мое внутреннее раз-

двоение, второе опознается мною, как противостояние мое абсолютно-иному. В первом я всегда являюсь личностью, хотя бы и крайне ограниченной, «чем-то»; во втором — абсолютным ничто, безличным, бескачественным, не сущим. Чтобы преодолеть второе противостояние, я должен совсем не быть; первое же преодолевается в истинном и полном моем бытии, которое и определено, как мое, противостоянием его Богу. Только в противостоянии моем Богу раскрывается, что мое бытие не есть что-то, а вообще не есть, благодаря чему и возможно внутреннее мое раздвоение. В опыте нашего самоусовершенствования обнаруживается основной опыт творения-возникновения из ничто. Он так первоосновен и «обыкновенен», что мы его даже и не замечаем, как, например, развивающий теорию эволюции ученый не замечает того, что говорит о возникновении нового из небытия. Мы не замечаем, что мгновенно «облекаемся» в Бога.

10. Попытаемся мысленно себя «разоблачить». — Все мои ощущения, чувствования, мысли, все «состояния моего сознания», все вообще, что есть во мне, я признаю полученным мною от Бога, коим мы «живем, и движемся, и есмы». Все это, в чем я Ему противостою, я мысленно Ему возвращаю. Я оставляю себе только мое «бытие», бескачественное, неопределимое, непостижимое, ибо без него нет и противостояния моего Богу и в нем высшее мое подобие Богу, моя непостижимость. Однако ведь и это мое «бытие», оставленное мною себе, тоже есть «нечто», тоже качественно, хотя и непостижимо. Будем последовательны: оно тоже не «мое», а Божье. И если я хочу найти себя самого, я должен совлечь с себя и бытие. — В поисках себя самого, неудержимо стремлюсь я во «тьму кромешную», в бездну абсолютного небытия, из которой возник (ср. § 8). И вижу уже себя на последней грани моего бытия, вижу себя повисшим над страшною пучиною абсолютного ничто. Еще один миг — и меня совсем не будет. Чую «вечную смерть», от которой кровь стынет в жилах, сердце перестает биться и дыбом поднимаются на голове волосы... Не всегда ощутим и с трудом ощутим этот страшный холод небытия, эта ужасающая невыразимость абсолютной пустоты. Часто мы говорим и думаем о ней, но не понимаем своих же собственных слов — не находим и не ощущаем ее. И можно совсем о ней не думать, жить, наслаждаться — и вдруг внезапно пережить ледяной ужас, от которого

«Мгновенно гаснут пятна гнева,
Жар сладострастия бежит».

Где-то, в самой глубине сознания постоянно шевелится ледяное острое жало Смерти. Ощути его — и сразу забьешься, как смер-

тельно раненый зверек, которому нет выхода, что-то ударит в голову, в глазах потемнеет, сердце сожмется, и повеет последнею тишиной.

Без Бога и вне Бога меня нет, нет абсолютно. Сам по себе и в себе я — ничто, — не я, — не существую. Но, поскольку я мыслю, хочу, существую, т.е. поскольку причаствую Богу и становлюсь Богом, я Ему противостою, противостою, как иной субстрат (не личность — ср. § 4) Его Божественного содержания, и столь неотрывно, что без Него, вне Его, в самом себе я — ничто, не существую. И причаствуя Богу, делая Его (хотя не всецело, а безмерно участвую) мною самим, я свободно приемлю Его, свободно и благостно мне Себя дарующего. Каждый миг моего бытия по содержанию своему и даже по самой бытию своему всецело Божественен, и каждый двусубъектен: и Божий и мой, хотя моего и нет. Творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение. И нигде, ни в чем нет обусловленности моего Божьим или Божьего моим.

Обычно предполагается, будто Бог создал некоторое нечто, некую самобытность, хотя и производную, но все же совсем иную, чем Он, и будто это нечто согласует или не согласует себя с Богом. Очевидно, что «первозданность», «первичное качество», «природа» или «естество» подобного нечто уже предопределяет его раскрытие, т.е. тварь совсем не свободна, и Бог виноват в ее неудачах и грехах. Такая постановка проблемы в корне неправильна и делает ее неразрешимой, что и подтверждается историею западно-христианских споров о предопределении, благодати и свободе. Для православного сознания эти споры просто не существуют. Православные богословы считают нужным что-то говорить о предопределении и свободе, но не в силу внутренней потребности, а — из ученого приличия и потому, что о них говорят католики и протестанты. Живой в православии опыт всеединства решает проблему ранее того, как она поставлена.

Всецело сущий и всецело Себя мне дарующий Бог во мне, для меня и в качестве меня не весь, не полон. Я не всецело Его приемлю, и потому не всецело Им становлюсь. Я не вполне Богопричаствую и не вполне обожаюсь, но — участвую, умаляю Бога во мне, для меня, в качестве меня. Таким образом мое несовершенство и несовершенство всеединого мира в целом нисколько не умаляют Совершенства Божьего. — Бог пребывает неизменно совершенным, самодовлеет и умалиться не может; в Нем нет и тени премены. Ведь тварь, тварный мир, умаленность Божества в твари и тварью — не Бог. Однако тварного субъекта вне Бога нет, а Бог есть все, т.е. и тварный субъект. Поэтому тварное несовершенство должно быть и Божественным несовершенством. Как же возможно несовершенство Совершеннейшего (ср. §§ 5 сл., 8)? И как возможно, что Бог и есть и не есть тварный субъект?

— Совершеннейшее Божество есть все и единственное. Относительное, умаленное, обусловленное, несовершенное — не есть Бог, а есть «иное». Оно противостоит Богу, становится Богом из ничто и в освоении Бога или обожении себя участвует Богу. Но это участие Бога «иным», тварью, есть усовершенствование «иного» и, вместе, Самоуничтожение и Самоуничтожение Бога, прехождение Его в то самое абсолютное ничто, над бездной которого мы повисаем, когда стремимся найти себя. —

«Почему же Самоуничтожение Бога? — Ты сам только что утверждал, что Бог не умалется от умаления Его тварью в самой себе. Разве нельзя себе представить, что от причастия к Нему твари Бог несколько не изменяется? Если даже это и непонятно, почему этому не быть? Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?»

— Рано или поздно, но неизбежно мы приходим к непостижимости Божьей. И я не притязаю на что-либо сверх прикосновения к ней. Но оно истинно и возможно только тогда, когда изнемогаешь в стремлении ее преодолеть, не тогда, когда, ссылаясь на нее, перестаешь думать и искать. Есть два вида признания непостижимости: признание равнодушия и признание изнеможения. Только второе дает возможность истинного прикосновения к Богу. Конечно, Бог непостижим, но никогда не следует отказываться от попытки постичь Его еще немножко, дабы тем полнее ощутить Его непостижимость. — Разумеется, Бог не умалется от того, что тварь Его в себе самой умалает. Это справедливо, поскольку тварь есть «иное», не-Бог, справедливо еще и в другом, более глубоком смысле, пока еще не раскрытом нами. Но в умалении Бога тварью Бог умалается не только в твари, а и в Себе, хотя в Себе Он и не умалается. Он отдает Свое и Себя твари, «иному». Он отдает ей столько, сколько она приемлет. И поскольку тварь есть и Бог, Бог, отдавая ей Себя, от нее и в ней воспримлет обратно отданное Им ей. В меру Своего умаления Он и восполняется. Он активно Себя умалает и уничтожает, как Бога, в твари; тварь активно Его восстанавливает. А так как тварь есть и Бог, активное восстановление ею Бога есть и Его активное самовосстановление. —

«Какая кощунственная арифметика!»

— Самоуничтожение Бога есть и Его Самовосстановление. В Боге словно круговорот Его бытия - погибания - небытия - восстановления - пакибытия, но так, что все эти моменты — одно. Представь себе описываемое круговращение бесконечно скорым. Тогда ты сможешь говорить о самоуменьшении без умаленности, о небытии, которое бытия не отрицает. Тогда и небытие, которого ты страшишься, не покажется тебе только ужасным. —

«Все-таки, и после этих соображений Божество предстает несовершенным, если не разграничить абсолютно Его и тварь. Оно

несовершенно, раз несовершенная тварь есть и Бог; — несовершенно, раз Само умалено в тварности и в твари; несовершенно, если разъединено на Себя и «иное» (§ 8).

— Выше мы поставили рядом два вопроса: «как возможно несовершенство Совершеннейшего?» и: «как возможно, что Бог не есть тварь и есть?» Теперь оба вопроса сливаются в один, ибо проблема Божьего несовершенства оказывается проблемой инобытия твари. — Бог несовершенен потому, что есть тварное бытие. Иными словами: Бог несовершенен потому, что Он творит мир. Несовершенство Божье есть творение Богом мира. Но точно ли это несовершенство? —

11. Будучи Совершеннейшим (§ 8), Бог довлеет Себе. Не нуждаясь ни в чем, Он не нуждается и в твари. Относительное, тварное бытие из Непостижимого не выводимо; и акт творения отнюдь не является Божественною необходимостью. Эта необходимость исключается уже самим понятием творения из ничего (§ 9); ибо творение из ничего ничем, кроме Творца, не мотивировано, а сотворенное из ничто, в самом себе, т. е. вне Бога, оставаясь ничем, не существуя, никак обуславливать или ограничивать Творца не может, хотя и возникает по зову Его свободно (§ 10).

В истории богословия мы встречаем споры о том, необходимо или нет творение мира Богом. В данной плоскости созерцания, еще не высшей, всякое признание творческого Божьего акта необходимым уже содержит в себе отрицание творения из ничто. В этом случае, более или менее бессознательно, допускается некоторая самобытность твари (ср. § 10), что возможно или (1) путем отрицания единства твари с Богом или (2) путем отрицания их дуализма (§§ 3, 6). Когда отрицается единство, неизбежным оказывается понимание творческого Божьего акта в смысле оформления иного, самобытного, в смысле акта димиурга, т. е. получается типично-дуалистическая концепция. Это мы наблюдаем, например, в гностицизме, в вульгарном христианстве, частью — в аристотелизме западно-европейской схоластики, столь затруднившим Фому Аквинского. Когда, с другой стороны, в отрицании дуализма единство односторонне утверждается, неизбежно отождествление акта творения из ничто с творением из Бога и «ничто» — с Богом. Такова точка зрения Эриугены и многих мистиков, смешивающих Божественное Ничто, которое есть все, с ничто, как абсолютным и чистым небытием. Довольно ясно подобное смешение (хотя и менее ясно, чем у Эриугены) у мастера Эккехарта, более прикрыто у Шеллинга (различение «Gottheit» или «Natur Gottes» и «Gott»). Это отождествление твари с Богом и отрицание абсолютного небытия, подменяемого

Божественным Ничто, необходимо превращается в утверждение абсолютного небытия твари, как таковой, и в отрицание Божественного Совершенства. В отрицании же Совершенства Божьего Божество предстает в качестве разъятого внутренно и потому подлежащего Своей «имманентной» необходимости.

С нашей точки зрения нельзя говорить о внешней Богу необходимости. Но мыслима ли внутренняя или «имманентная» Божественная необходимость, необходимость в Боге? Нельзя ли перенести в Бога то, чему нет места вне Его — там, где ничего нет, и что в каком-то смысле к Богу возвести надо?

К Богу не применимы никакие определения (§§ 2, 7). Не применимы к Нему и соотносительные понятия свободы и необходимости. Бог свободен, ибо вне Его нет ничего, что бы могло Его ограничивать, вообще ничего нет, ибо, во-вторых, в Нем самом, как Совершеннейшем, не может быть внутренней разъятости, без которой необходимость не мыслима. Но свобода ли это? Когда мы называем Бога свободным, мы восстаем против всякой попытки подчинить Бога иному или Его разъять, т. е. против попытки умалить Его Совершенство. По существу — мы не утверждаем еще Божьей свободы, а отрицаем вне Его и в Нем необходимость. Но будем осмотрительны! — Отрицая не станем увлекаться, чтобы невольно не ограничить Безграничного. — Мы называем Бога свободным и потому еще, что сознаем и выше всего ценим нашу собственную свободу. Ведь даже отрицая ее, о ней мы тоскуем. И если источник всего, что в нас, в Боге, тем более в Нем — источник, начало нашей свободы, которой нет без нашего иноопределения, т. е. без необходимости. Что же такое абсолютная или Божья свобода?

Под абсолютную свободу можно разумеать лишь нечто такое, чему противостоит все, что иноопределено всем и потому абсолютно не существует, но что преодолевает все иное и делает его собою, существуя в преодолении иного и снова не существуя в его преодоленности. Бог — абсолютное единство, не необходимость и не свобода, не «это» и не «иное», «*non aliud*». Но вот — в Нем возникает «нечто», ничтожная точка, и этому «нечто» противостоит все иное, как абсолютная необходимость. И Бог уже разъединен, разъят на свободную ничтожную точку и абсолютную необходимость. Однако свободная точка растет, превозмогает и делает собою «иное», пока это «иное» в свою очередь не станет ничтожною точкою, а точка — абсолютною свободою. Но вот — точка стала всем, и необходимость исчезла. И снова уже нет ни необходимости, ни свободы, а только — Непостижимое Божество. Свобода Божества — преодоление и преодоленность Его необходимости. Но Его необходимость, будучи иным, чем Его свобода, есть и не иное, а — то же самое Непостижимое Божество. Говоря о свободе и необходимости в Боге, мы разъ-

единым Его. Не лучше ли назвать необходимость Бога Его «еще-не-свободой»? Но тогда мы вносим в Бога понятие временного изменения и утверждением Его непрерывности (неразрывности) или единства умаляем Его прерывность или множество. Когда же отрекаемся мы от временности, — снова пред нами т о л ь к о разъединенность. Совершенство Божье умаляется в разъединенности, ибо разъединенности не хватает единства, но оно умаляется и в единстве, ибо единству не хватает множественности. Божество — разъединенность без разъединенности, единство без единства, такое единство единства и множества, что оба они не умалены и не восполняют друг друга, а оба вместе и каждое в отдельности — сама Полнота. Каждое из них — весь Бог, и оба они вместе — весь Бог, и их борьба и взаимопереход — весь Бог. В Боге мы там, где свобода не часть, а все, где так же не часть, а все — еще-не-свобода или необходимость, где в полноте и покое каждой из них, в бесконечном движении их взаимоперехода, в их единстве и борьбе нет места ограниченности наших свобод и необходимостей.

Божество непостижимо для нашей тварной ограниченности и несказуемо. Наблюдая сущую в нас и в мире необходимость, мы говорим: начало ее и конец или полнота ее в Боге. И устремляемся мы к полноте ее. Но далеко еще до ее полноты, а она уже перестает быть необходимостью. Осознав свою свободу, как одарение нас Божьей свободой, мы устремляемся к абсолютной ее полноте. Но далеко еще до нее, а мы ее уже не видим: она растворилась для нас в чем-то непостижимом. И все же з н а е м мы, что есть в Боге полнота свободы, как есть в Нем и полнота необходимости, что Сам Он — эта двуединая полнота, что Он есть и не есть свобода, не есть и есть необходимость, и выше, чем «есть» и «не есть». Иначе и мы не были бы свободными, не преодолевали бы облагающей нас необходимости. Бесплодно наше стремление постичь Бога... Бесплодно ли? — Должны мы непрестанно в Него стремиться, в Его необходимость и в Его свободу, ибо только в напряженном стремлении постигаем мы Его непостижимость, и во всяком миге стремления нашего — по-иному, по-новому. Подобна пчеле, прикишей к меду, возлюбившая Бога душа. Пей же мед, ненасытная, прикинь и вникни, ибо, если вечным будет твоё вникание, вечным будет и насыщение твоё; все большее и большее, все несказаннее и сластнее. Это — жизнь твоя, мысль твоя о Боге, молитва твоя. Отвернешься от Бога, чтобы передохнуть, перестанешь вникать — и ощутимая сейчас тобою Непостижимость превратится для тебя в слово пустое, и забудешь о сладости, и сердце твоё начнет холодеть и твердеть. Ты только будешь твердить, что Бог непостижим, а на самом деле, определив и оковав Его словом «Непостижимость», от Него отвергнешься и о Нем забудешь. Ты возомнишь, будто постиг Его

и будто постигаешь все прочее, тебе доступное. А как можно постигать что-либо, не постигая самой Непостижимости? Ведь та религиозная апория, которая в основе твоей молитвы, твоего знания и бытия, непреодолима в вечном ее преодолении, — отражение самого Непостижимого, образ и подобие Его в тебе (§§ 4-6).

Мысля Бога из Его умаленности в нас, мы противопоставляем Его свободу, которая есть Он Сам, Его необходимости, которая тоже — Он Сам. И мы понимаем Его свободу, как Его Самопреодоление, Его необходимость — как Его еще-не-свободу. Наше Богознание умалает Бога, но оно содержит в себе и нечто реально-сущее. Мы знаем, что Бог — полнота свободы, т. е. — полная Самопреодоленность. Однако полная Самопреодоленность есть уже-не-свобода: не — еще-не-свобода или необходимость, а — уже-не-свобода и уже-не-необходимость. Свобода — нечто положительное, «существо» и «жизнь» Божества. Необходимость — нечто отрицательное, сущее лишь потому, что она вне свободы еще-не-есть свобода и уже-не-есть в свободе, потому, что Божество выше «есть» и «не есть». Таким образом Божественная необходимость не равночестна Божественной свободе, являясь как бы ее моментом или проявлением; и Богу даже в сфере наших понятий и слов преимущественно приличествует имя абсолютной Свободы, Его творческому акту — наименование абсолютно-свободного акта.

12. Из Божества, как абсолютного Самодовления и абсолютной Свободы, творческий Его акт с необходимостью не выводим. И если бы мы усмотрели в самом Боге необходимость творения Им мира, оказалась бы невозможною свобода этого мира. Тогда бы «содержание» мира и даже самый акт Богопричастия были не свободными, а необходимыми. Тем не менее постигаем мы Бога в нашем противостоянии Ему, в двуединстве нашем с Ним — постигаем Богочеловека (§§ 4-7). Мы знаем, что, свободно самовозникая в приятии нами Божественного «содержания» (§ 9 сл.), мы получаем от Бога всё: и приемлемое, и акт приятия, и самих себя. Бог дарует нам Себя самого, отдается нам, дабы мы становились в Него и Им. Он для нас — Отец Небесный и Бесконечная Благодать, открывающая за мнимую абсолютностью необходимости Божественную Свободу. Всеблагодать Божия и есть творение Богом мира.

Благ тот, кто отдает себя другому. Благодать есть самоотдача. Абсолютная Благодать или Всеблагодать существует лишь в том случае, если (1) она сама есть все сущее, т. е. Бог, если (2) она в с ю себя, без остатка отдает «иному», если (3) она отдает себя самому скудному иному, такому, которое есть абсолютное ничто.

Но, если Всеблагость есть все, она должна быть и тем, чему она себя отдает, т. е. она должна быть и абсолютным ничто и возникающим из ничто в приятии ее и всецело становящимся ею «вторым субъектом» Божественного содержания (§ 10) или «тварным нечем». Всеблагость должна «сначала» всю себя отдать «иному» и «потом» быть этим «иным», ибо «ранее» ее самоотдачи «иное» не существовало. С другой стороны, «иное», прияв Всеблагость, должно стать ею; а «иное» не приемлет Всеблагости, если ей себя не отдает. По нужде мы пользуемся терминами «сначала», «потом», «ранее», но они обладают здесь не хронологическим, а онтологическим смыслом и временно не разъединяют. Поэтому каждый миг бытия является «сразу» и самоотдачей Всеблагости иному и самоотдачей иного Всеблагости, и становлением иного и восстановлением Всеблагости.

Таким образом перед нами снова встает диалектика бытия-небытия (§§ 4, 5, 7, 9 сл.). И Бог раскрывается нам не только, как всеблагостно отдающий Себя «иному» (миру, каждому из нас), но и как восстанавливающий Себя в Своей Самоотдаче и чрез Свою Самоотдачу, хотя Он, отдавая Себя и не убывает, восстанавливаясь и не возрастает. Равным образом «иное» есть утверждаемое или творимое Богом, т. е. и свободно возникающее и утверждающее себя не иначе, как чрез самоотдачу Свою Богу. Ведь для того, чтобы утвердить себя, «иному» необходимо принять даруемое ему; а чтобы принять, необходимо «согласиться» принимать, т. е. отдать себя самого.

В Боге Творце Самоутверждение является как бы следствием Его Самоотдачи. Но, если мы не преодолеваем до конца разъединенности, несовершенства эмпирического бытия, мы в Богознании нашем неизбежно противопоставляем друг другу Самоотдачу и Самоутверждение (Самовосстановление), как взаимно не совместимые. И чем меньше постигаем мы всеблагостную Самоотдачу Божью, тем ярче опознаем Божье Самоутверждение. — Бог предстает нам, как «огнь поядающий», как Сила, уничтожающая все сущее, как Ярость или Гнев. Он — Бог Живой, который уничтожает все полуживое, извергает все «теплое» и «среднее», Бог, в руки которого «впасть страшно». Пред Лицом Его тает все. Одно дуновение уст Его повергает в священный трепет. И тщетная, суетная задача — поиски нравственных оснований для Божьего Гнева: нам, людям, этих оснований не найти. Нам остается лишь склониться пред Неутолимою Яростью, смутно ощущая в ней какую-то непонятную правду. Этот «лик» Божественности ярче всего явил себя в язычестве, искаженный в образах Шивы или Кали, в образе Ангро-Майнью, рассеянный в бесчисленном множестве «злых богов». Но страшен и ветхозаветный Яхве, имя коего не должно произноситься, страшен и в гневном Своем и в делах избранного Им народа. Христианство потрясено

яростью Божией в видениях апокалиптика; и слабые отблески этого восприятия живы в католичестве, «отец» которого бл. Августин восхищается красотой вечного адского огня, которое столь последовательно развивает идею Божьей Справедливости, что она становится возмущающею человеческую справедливость жестокостью. Пафос восприятия Бога Живого и Ярости Божьей с новою силою вспыхивает в кальвинизме...

Мы веруем в Бога Любви, в Отца нашего Небесного. Мы верим, что Он все готов простить нам, любимым детям Своим, как мы с улыбкою прощаем детям нашим, как мать прощает блудному сыну. Мы так верим в бесконечную Божью Любовь, что забываем о том, чего сами себе простить не можем, и не верим в Гнев Божий, просто не воспринимаем его. Для современной тепленькой и потому сентиментально-прекраснодушной христианской (?) мысли Бог кажется только прощающим и любящим. Мы не видим Его ярости или наивно надеемся предотвратить ее громоотводами, метеорологическими станциями и вообще «успехами техники». Если же иногда и увидим, то не стремимся преодолеть видимо непреодолимое противоречие, а возвращаемся к Маркиону или Зороастру, хотя и Зороастр пытался согласить Ахура-Мазду с Ангро-Майнью в Высшем Божестве.

Необходимо быть более искренним в своей вере и не отвергать неоспоримого, превозмогая апории веры не урезыванием или отвержением их, а приближением к полному их опознанию. Для христианина такое приближение возможно — чрез осознание собственной греховности и несовершенства всего «лежащего во зле» космоса, чрез покаяние. Но сейчас нас занимает не преодоление вставшей перед нами апории. — Мы сосредоточиваем свое внимание на Боге, как отдающей Себя космосу Всеблагости, и самовосстановление этой Всеблагости еще не предстает перед нами, как разрушительная сила.

Для того, чтобы действительно быть абсолютным, Всеблагой должен всего Себя отдать такому «иному», которое не существует, есть абсолютное ничто. Если бы наряду со Всеблагим и вне Его существовало нечто иное самобытное, этого иного не было бы в Нем и, следовательно, Он, не будучи в состоянии иному отдать это самое иное, не мог бы отдать ему всего, т. е. не являлся бы абсолютным и абсолютно-благим. Всеблагой всего Себя, абсолютного и единственного, «выбрасывает» в абсолютное ничто; а оно тем самым становится способным принять Его, «субъектом», свободно Его приемлющим и в приятии делающим Его собою и себя — Им. Ничтожное иное, тварь, становится не просто-абсолютным, но Всеблагим. Утверждая себя приятием Бога, которое есть его самоотдача, иное «возвращает» себя Богу, отдает себя в самом своем причастии. Оно утверждает себя лишь чрез самоотдачу. И это было бы необходимым даже в том случае, если бы

мы совсем не могли понять этого, ибо в Боге Самоотдача первее Самовосстановления, ибо принимать Всеблагость значить становиться ею. Тварь «возвращает» себя Богу, погибая в самоотдаче своей (как Бог погибает в творении ее) восстанавливая восстанавливающего в ней Себя Бога. Смутно мы постигаем это или, по крайней мере, молимся о постижении в возглашаемых иереем словах: «Твоя от Твоих Тебе приносяще»...

«Сначала», «прежде всех веков» — только Бог, единственный и совершенно-всеединный, т. е. «уже» содержащий в Себе и все, что «в веках», и отдавшую Ему себя Его тварь. «Потом» — Бог, в Самоотдаче Своей твари Себя Самого умаляющий и уничтожающий, Бог Творец, тварью Его ограничиваемый, и тварь, в самоутверждении своем становящаяся Богом. «Затем» — только тварь, уже всецело ставшая Богом, Всеблагостью, а потому и «опять» — только Бог, восстановивший Себя в твари и чрез тварь, восстановленный ею. Так чрез временные категории устремляемся мы к сверхвсевременности Богобытия, пытаюсь преодолеть все ту же нашу основную апорию. Конечно, мы не преодолеваем ее до конца. Мы невольно абсолютируем, делаем «центральным» и даже единственным наше относительное бытие, «хотим стать, как боги». Абсолютируя нашу ограниченность, мы замыкаемся в ней. Не желая возвратить Богу приятное от Него «похищаем» Божье. И сознаем мы в себе, в самом постижении нашем грех всеединого Адама (§ 7), отпадаем от Бога и, разъединяясь с Ним, разъединяемся в себе. Только чрез целомудрие, чрез целостность в приятии Христовой Истины, чрез полноту самоотдачи можем мы избавиться от этого самоудединения в похищенном и от недостаточности веры нашей, умаляемой нами в уединяющееся и разъединяющееся знание.

13. Из Всеблагости Божества, неоспоримой в каждом миге относительного бытия (§ 12), вытекает и творение и обожение (theosis) Адама (§ 7) Богом. Обожение, о котором так настойчиво говорят отцы Православной Церкви и которое лишь позднее, преимущественно на Западе, вытесняется идеею спасения души (salus animarum), не может быть полным в акте творения. Сотворенный Богом Адам, по самой природе тварности, начален, а все начальное — конечно: «*panti genomeno phthora*». Безначальное Бесконечное Божество не «вместимо» Адамом. А оно должно «вместиться» в нем, если только абсолютная Благость действительно абсолютна. Если Бог всеблаг, Он, сотворив Адама, должен еще и преодолеть его начальность (= конечность), т. е. еще и обесконечить его. И необходимо именно «еще и», так как просто сотворить безначально-бесконечного или абсолютного Адама не в силах и абсолютное Божество. Тогда бы творение не было

творением и абсолютная Благодать — абсолютно, даже если отрицать полную нелепость того, что абсолютное есть тварь абсолютного.

Итак, творя из абсолютного небытия конечный мир, Всеблагой сверх того его еще и обесконечивает, делает его еще и производно-абсолютным. Но подобное обесконечение возможно только при одном условии. — Бог должен «стать» выше различия между бесконечным и конечным, абсолютным и относительным. «Внутри» Себя самого, в Непостижимости Своей (ср. § 8), Он должен определить и преодолеть Свою конечность, т. е. изначально быть совершенным двуединством бесконечности и конечности, безначальности и начальности. Тогда творение Богом конечного мира содержит уже в себе возможность его обесконечения и, более того, само является возможным. Тогда приятие Адамом Бога оказывается явлением в конечном мире Бесконечного Бога, Самооткровением Бога, явлением Его миру, как Бога-Истины.

Акт творения нуждается в восполненности его актом обесконечения: тварь требует обожения. Но, если обесконечение твари следует за созданием ее конечною и Самооконечение Божье восполняет Божье творение, — в Божестве Самооконечение первое творения, являясь как бы его условием. Творение уже предполагает Божественное Самооконечение, которое восполняет творимое, — уже предполагает внутреннее «определение» Божества, ибо в творении уже дана бесконечность Творца, для твари сущая лишь чрез Самооконечение Божье, ибо начало конечности, как таковой, может заключаться только в Самооконечности Бога. Без Божьего Самооконечения нет ни твари, ни акта творения, а Всеблагость не есть Всеблагость. Самооконечение Бога — начало и конец, альфа и омега.

Через Самооконечение и в Самооконечении — а оно и есть Божья Самоотдача (§ 12) — Бог творит Адама из ничто и преодолевает его конечность его обесконечением. Но отсюда не следует, что тварь обуславливает Самооконечение Божье: это только мы приближаемся к Богу от нас самих, от тварности, «икономически», и видим лишь «задняя Божия». Начало Всеблагости не в созидаемом ею из ничто; начало Божьего Самооконечения не в твари, но — в Боге (ср. § 11). Совершаясь в Боге, Самооконечение Его вторично и производно совершается в твари. Оконечивающий Себя и тем определяющий Себя, как Бесконечного и как Творца, Бог творит конечного Адама. Соединяясь с ним в качестве оконечивающего Себя, Бог его и обесконечивает. Это соединение Бога с Адамом не что иное, как «вомирщение» или — ведь мир и есть Человек Адам (§ 7) — «вочеловечение» Бога. Мир сотворен Богом чрез Бога и Богочеловека, в Боге и Богочеловеке. И в познании Богочеловечества

приближаемся мы, наконец, к постижению того, каким образом несовершенство Божье и есть наивысшее Божье совершенство, как возможно и мыслимо Божье несовершенство, как сами бесконечность, абсолютность, совершенство не более, чем слабые отсветы Непостижимости (§§ сл. 8, 10).

14. Все тварное бытие есть теофания, т. е. явление Бога в твари, и притом такое, что вне твари и без твари Бог не явлен, не видим, не постижим, а тварь вне и без Бога абсолютно не существует. «Теофания, говорит св. Максим Исповедник, соделавается не из иного чего, как только из Бога. Создается же она из снисхождения Божьего Слова, т. е. Единородного Сына, который есть Мудрость Отца, как бы сверху вниз — к человеческому естеству, Им созданному и очищенному, и из вознесения человеческого естества горе — к названному Слову чрез Божественную Любовь». И св. Максим весьма наглядно поясняет свою мысль. — «Освещенный солнечным светом воздух кажется не чем иным, как светом (не потому, чтобы терял он свое естество, но потому, что свет в нем превозмогает, да признают это самое бытием света). Так и человеческое естество, присоединенное к Богу, во всяком отношении, говорят, есть Бог, не потому, чтобы перестало оно быть естеством, но потому, что пришло причастие Божественности, да зрится сущим в нем один только Бог». «В отсутствии света воздух темен; сущий же сам по себе свет солнца не воспринимается никаким телесным чувством. Но, когда свет солнечный примешивается к воздуху, он начинает являться. Так недоступное само по себе чувствам может быть воспринято чувствами при смешении его с воздухом».

Бог создает Адама, как полноту Своего образа и подобия, как второго Себя. Поэтому в совершенстве своего Богобытия и в каждом моменте (в каждой индивидуализации) этого бытия и в каждом миге его Адам обладает Божьей свободой (§ 11), постольку, поскольку он существует. Свободен Адам и в акте творения его Богом — в акте и его свободного самовозникновения (§ 9). Бог словно кличет Адама к бытию, а Адам откликается на зов и этим откликом и в этом отклике начинает существовать. Адам — эхо Божье в пучине абсолютной пустоты.

Таким образом теофания — двуединый акт Бога и Человека или — единый акт их, двух различных и одинаково в нем свободных субъектов. Она — всецело акт Божий: когда в ней полнота Божественности, в ней совсем нет человеческого. Она — всецело акт Человека: когда в ней полнота человеческого, в ней совсем нет Божеского. Она — полнота Божественности, неумаляемо-умаляющаяся до ничтожества Человека, и ничтожество Человека, возрастающее и всегда возросшее до Божьей полноты, и взаи-

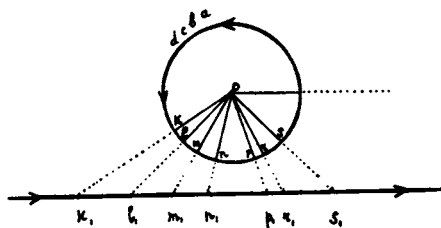
мопереход Божества и Человека, словно бесконечное их взаимообъятие, любовное и благостное, их взаимосрастворение. Она — полнота Богочеловечества.

Если не искажать истинного взаимоотношения Человека с Богом (§§ 10, 11), ясно, что теофания — полнота Божественной свободы и что свобода совершенного Адама есть свобода всеединая. — В совершенном Адаме нет свободы, которая была бы чем-то иным, чем его «естество», в частности — его «разумом». Свобода и свободные акты Человека не мотивированы чем-либо иным: ни Богом, ни нечеловеческим бытием (Адам есть все тварное сущее), ни иным, чем сама свобода, человеческим. Свобода существует постольку, поскольку нет выбора; и так называемая «свобода выбора» не что иное, как умаленность свободы в греховном несовершенстве, что мы своевременно и покажем. Там, где существует мотивированность и где возможно определять ценность разных мотивов, там царствует необходимость, хотя всегда и не самодержавно, ибо нигде и никогда свобода не исчерпывается мотивированием и выбором мотивов. Мотивированность предполагает разъединенность мотивов со свободой и разъединенность бытия вообще. Она или отрицание или, по крайней мере, большая умаленность всеединства. Возможность выбора между разными мотивами является несовершенством уже потому, что предполагает несовместимость по крайней мере некоторых из них, чего во всеединстве совершенном быть не может. Разумеется, мы несколько не отрицаем эмпирической реальности мотивации и выбора. Мы только видим в них признаки умаленности всеединства в систему временно-пространственного и прерывного бытия, а потому и признаки, вполне объективные, а не иллюзорные, умаления свободы. Здесь же мы рассматриваем лишь свободу всеединства совершенного.

В совершенном единстве совершенного множества актов Адама, в его свободном всеедином акте мы не отделяем «предшествующих» моментов (актов) от «последующих» ни в смысле онтологической преимущественности «предыдущих», ни в смысле обуславливания ими «последующих» (ср. § 7). Это не приводит к безразличному единству моментов. Мы признаем в каждом моменте творческое устремление всеединства к самораскрытию, единственность и неповторимость его и определенный необратимый порядок моментов, который покоится на всеединстве, как единстве прерывности или множественности с непрерывностью или единством (§ 11). Свободная деятельность Адама не «общечеловеческая» в смысле отвлеченно и безразлично общей, т. е. одинаково во всех индивидуальных актах повторяющейся. Она не «общечеловеческая» и в смысле одной «потенции», которая бы лежала в основе всех актов и каждым из них по-своему осуществлялась (ср. § 5), и в смысле отвлеченной системы актов. Она —

все акты и всякий акт. Всякий акт — вся она; и вся она — все акты. Когда мы усматриваем «этот» момент (акт) всеединства, перед нами — момент, нацело отличный от всех прочих, единственный в своеобразии своем аспект или модус всеединства. И можно с одинаковым правом утверждать и: «потому, что данный момент таков, таковы-то все прочие», и: «потому, что все прочие таковы, и он именно этот». Изменение любого момента возможно только как изменение всех; изменение всех или хотя бы одного другого является и его изменением. В совершенном всеединстве каждый момент есть и само всеединство моментов, и эта именно индивидуализация всеединства, ни одним из других моментов не повторяемая и ни одному из них не доступная иначе, как чрез диалектику бытия-небытия (ср. §§ 4 сл., 7, 9-12). И в качестве всеединства всякий момент порождает все прочие в определенном порядке, отраженном в эмпирии предвосхищением и воспоминанием; в специфичности же своей он раскрывает только себя самого.

Пусть все точки окружности O будут всеми моментами всеединой свободной деятельности Адама, и будем воспринимать их в показанном стрелкою — порядке, который безопасно представить себе в виде бесконечно быстрой смены последовательно вспыхивающих на периферии окружности точек. Если мы рассматриваем только точки сами по себе (только множество моментов, каждый из которых берется лишь в его индивидуальной специфичности), мы получаем только ряд последовательных точек ($a-b-c-d$); причем смутно опознаваемое единство их и творческое самораскрытие в каждой из них всеединства мы естественно будем представлять себе, как «переход» a в b , b в c и т. д. или как «порождение» точкою a точки b , точкою b точки c и т. д. Многое остается нам непонятным. — Почему одна точка «переходит» в другую или «становится» другой? Ведь движение по периферии лишь одна из возможных гипотез, которые объясняют последовательность. Почему одна точка «порождает» или «причиняет» другую, если они все — разные точки? Нам реально дан лишь порядок. И что такое это «порождение» или «причинение»? И откуда не согласуемое с тем, что нам дано, смутное осознание «порождения», «причинения», «творчества»? Мало того. — Если мы настаиваем на «порождении», «причинении» и «связи», ни одна из точек (ни один из моментов) не может быть признана свободною: всякая абсолютно предопределена предыдущею и абсолютно предопределяет



последующую. Моменты-точки свободны лишь вне всякой взаимной связи, вне нашей схемы. Мы не учитывали в достаточной мере единства точек, и потому именно единство и оказалось для нас столь губительным. Символизируем же его теперь в виде центра нашей окружности — O , и вообразим, что каждая точка периферии является порождением этого центра: центр сначала излучается, например, в точку k , потом возвращается в себя, потом таким же образом излучается и во все прочие точки ($l, m, n...$). В новой нашей схеме понятно, что такое «порождение». Оно — продолжение центра по радиусу на периферию или становление центра в окружность, «exglomeratio centri». Благодаря непрерывности движения становится понятным и переход от k к l , от l к m , хотя сами они и составляют прерывную линию: переход совершается через центр и опознается, как приближение к центру. Так уясняется полная независимость всякого момента от всех других при полном единстве их в центре, т. е. свобода всеединства. Надо только подчеркнуть, что центр и есть периферия и все ее точки, а все ее точки — центр, хотя вместе с тем все точки различны и единство их (центр) не есть их множественность (периферия). Центр сразу становится всеми точками окружности, но — определенным движением ($Om-mO-On-nO-Op-...$), тем самым конституируя порядок точек, умаляющийся во временной последовательности становления-погибания, хотя даже и в умаленности своей объективен.

Рассматривая свободу совершенного Адама, мы не понимаем ее отвлеченно — как свободу воли, противостоящей пассивному разуму. Для нас «воля» и «разум» — только разные аспекты, модусы или качественности свободы, составляющие двуединство. Чем совершеннее воля, тем она разумнее; и чем совершеннее разумность, тем она активнее. Совершенная воля не мыслима без разумности, т. е. без опознанности, и без осуществленности ее цели. Совершенный ум является умом творческим, Умом Божьим. По причастию же Божьему Уму производно-творческим или со-творческим характером отличается и ум Человека. Иначе каким бы образом мог Человек свободно возникать в творении его Богом?

Все содержание человеческой деятельности, содержание тварной свободы Божественно и только Божественно. У Человека не может быть стремления, цели, которые не были бы Божьими, хотя эмпирический, грешный человек, причастуя Богу участнено, и считает свои стремления и цели своими, не-Божьими или, смутно опознав, что они не его, сваливает с в о ю недостаточность на другого: Адам на Еву, Ева на змия, змий же по бессловесности своей только шипит. Адам не может быть, двигаться и жить вне Бога, ибо вне Бога только «тьма кромешная», т. е. абсолютное ничто. Адам движется в Боге, к Богу и Богом; и никак иначе двигаться он не может.

15. — Подождите опровергать нас указаниями на зло и грех. Ваши возражения будут уместными только в том случае, если далее мы не сумеем объяснить грех и зло. Вы бы, пожалуй, заставили нас задуматься, если бы, без нужды творя себе из зла кумир и, хоть немножко, да дьяволопоклонствуя, могли доказать, что борьба двух богов совершеннее, чем бытие Единого. И не пристало вам запугивать нас непостижимостью Божества или смущать чисто-словесными антиномиями, вроде: «зло существует, но не есть бытие». Как будет показано дальше, наше утверждение вовсе не приводит к отрицанию Бога, как абсолютного Добра и к отмене различия между добром и злом, как основания нравственно-религиозной деятельности. Нельзя только решать проблему зла с самого начала, преждевременно. Преждевременное вкушение плодов с Древа Познания ведет к весьма печальным последствиям. —

«Если все пути человека вечно существуют в Боге, если они Богом предусмотрены, человеку некуда податься. Тогда получается не свобода, а рабство. Тогда не может быть человеческого творчества. А Бог жаждет этого творчества, ибо Ему нужна человеческая свобода. Не в повторении Божьего человеческого свобода, а — в абсолютно-новом, в чисто-человеческом. Истинно, лишь тогда есть человеческая свобода, когда есть еще не тронутые, не исследованные сферы бытия».

— Как вы горды своим «творчеством»! Готовы ради него ограничить самого Господа Бога. Вам мало со-творчества. Вы хотите показать Богу нечто такое, что и Он диву дастся и... на радостях простит вам все ваши грехи. Но скажите: мыслите ли вы процесс человеческой истории завершенным или же никогда не завершающимся, бесконечным по своим возможностям? Если исторический процесс завершится «когда-нибудь», то прославляемый вами период творчества — лишь переходное время, которое сменится бытием в рабстве и без творчества. Если он никогда не завершается, он — дурная бесконечность и высшею категорию бытия является для вас несовершенство Человека и Бога. —

«Разумеется, мы признаем и какую-то законченность истории».

— Но существует ли уже эта законченность для Бога, или Бог должен терпеливо ожидать, пока нам с вами заблагорассудится сделать Его совершенным? Не могу себе и представить отрицательного ответа на мой вопрос. А ведь я только повторяю уже сказанное. — Является ли совершенство высшею реальностью, чем несовершенство, или не является? Если нет, — как несовершенное может стать совершенным? Если да, — в Боге и для Бога уже существуют все возможные человеческие акты.

«В Боге, а не в людях».

— Бог реальнее и богаче, чем люди. И если в Нем существует большее, подавно в Нем есть и меньшее, ограниченно-челове-

ское. Ваши недодуманные гипотезы *implicite* содержат в себе отрицание Божьего Совершенства. Если согласиться с вами, надо или отрицать Божье творчество на том основании, что оно всегда и закончено, или считать Бога обреченным на вечную дурную бесконечность. Если же в Боге законченность Его творческого акта не мешает тому, что это — подлинное и совершеннейшее творчество, зачем выдумывать ваши гипотезы для человека? Вы все думаете, будто законченность во всевременности является предопределенностью настоящего будущим, одних моментов временного ряда другими. Вы полагаете, что усовершенность — какая-то прибавка к несовершенному, такая же несовершенная, как и оно; не допускаете и мысли, что совершенство не создается интегрированием несовершенного, а в известном смысле создает само несовершенное. Не в безответственных восклицаниях: «Здесь антиномия!» «Здесь непостижимость!» дело, а в уразумении с м ы с л а непостижимости и антиномий — для того они и существуют — и в осознании того, что никогда не следует стремиться «хищением быть равным Богу». —

«И все-таки возможности человека оказываются ограниченными, а деятельность его — повторением Божьей».

— Ни в коем случае. — Именно мы и утверждаем, что человеку доступно в с е возможное, ибо все возможно только в Боге и в Боге все возможно. Что бы человек ни измыслил, он измыслит возможное, т. е. Божье. И деятельность человека вовсе не повторение Божьей. В соделанном Боге «уже» содержится это с а м о е действие, которое человек сейчас только совершает или только совершит. Бог равно содержит в Себе и настоящее, и прошлое, и будущее; и ни о каком «повторении» не может быть и речи. Да, мы отрицаем человеческое творчество, но потому, что признаем Богочеловеческое. И расширение человеческих возможностей не столько в том, что человек без конца повторяет однородные по существу действия, сколько в том, что он усовершенствует всякое свое действие, подвигаясь вверх или обожаясь. —

16. Бог и Человек — двуединство (§§ 4-6). Они не только едины, а и различны. И наша точка зрения не отрицает, а утверждает противостояние Человека Богу, хотя мы и отдаем себе ясный отчет в том, что наше, человеческое понимание этого противостояния Бога унижает. В меру своего противостояния Богу человек может «двигаться» или в Бога или в себя самого. Больше ему, действительно, «податься некуда». Но ему этого достаточно, ибо Бог бесконечен. Однако, что такое «движение» Человека в себя самого? Оно (ср. § 10) — удаление от Бога; умаление в себе Богобытия и, значит, бытия вообще и себя самого. Это — движение

в абсолютное небытие, в ничто, из которого мы появились и появляемся.

Как будто мы нашли, наконец, чисто-тварное движение, не-Божье. Однако, если оно есть, оно должно быть и Божьим. И, как мы уже знаем (§ 12 сл.), создание Богом твари и обожение ее Им есть Самооконечение, Самоотдача и Самоуничтожение Бога. Бог устремляется в бездну небытия, в ту самую которая нам открывается лишь временами, и даже не в ту самую — ведь мы лишь приближаемся к краю бездны и боимся бытийственно заглянуть в нее, ибо еще живем, — а в самую последнюю и ужасную. Бог погибает в этой бездне. Но Он — выше небытия и бытия: вкушением небытности Он раскрывает Себя «по ту сторону» ее и бытия, а ее — в Себе. Бог Сам стремится в бездну и с Собою увлекает все сущее, Бог Ярости и Ужаса, дабы все сущее вознеслось до Совершенства Его. Бессмыслицей звучит утверждение, что Бог погибает, что Бога нет, абсолютно нет. Но, когда мы утверждаем это, мы еще ничего не говорим, а лепечем как несмысленные младенцы, о неведомом нам ужасе. И наше стремление в себя самих, т. е. наше стремление в небытие, — несовершенное причастие наше к Самоуничтожению Божьему. Мы сами не понимаем, чего хотим — впрочем, и самоубийца грезит о «вечном покое» или хочет сравниться с Богом; — не хотим уничтожить себя, все же себя уничтожая, значит, как-то и хотя этого. Мы не видим, что в самоуничтожении нашем отдаем себя Богу и «бессознательно», против собственной нашей разъединенной воли причастуем благодати Божьей; но видим, как неудержимо влечет нас в бездну небытия Гнев Божий.

Если Адам не самобытен ни в движении своем в Бога, ни даже в движении своем в себя, не может ли он обнаружить свою самобытность в косной неподвижности? — Противопоставляя покой движению, мы находимся в сфере умаленного бытия, в которой покой соотносителен движению и без него не существует (как и обратно). Тем более немыслимы в раздельности абсолютный покой и абсолютное движение, и попытки постулировать их всегда и неизбежно кончаются противоречием. Даже А в г у с т и н, несмотря на весь свой психологизм и антропоморфизм, говорил о Боге, как о «движении стойком и стоянии подвижном». Покой или «стояние» предполагает различие между (временным) движением и неподвижною (невременною) вечностью. Момент может покоиться или «стоять» лишь в том случае, если временность течет мимо невременности, которая стоит вне ее или объемлет ее с начала и до конца. Где же тогда момент: в движении или в покое? — Очевидно, и там и здесь, так как иначе он не покоился бы (и не опознавал бы своего покоя). Он и покоится и движется. Это необходимо, потому что эмпирия в умалении своем разъединена не до конца и ее разъединенность так сказать всеедина, в

каждом моменте сочетая покой с движением. Невременность или вневременность — понятие отвлеченное. Без соотнесенности своей с понятием временности оно не соответствует ничему реальному и даже не мыслимо. Абсолютное движение с р а з у — и бесконечный процесс никогда не кончающегося движения (не побоимся сказать — дурная бесконечность) и завершенность движения, достигшего своей цели, которая есть цель в с е г о движения, т. е. и цель всякого его момента (ср. схему § 14). Абсолютное движение таково, что оно есть и абсолютный покой как в целом своем, так и в каждом своем моменте. С другой стороны, абсолютный покой не мертвая неподвижность, а всеединство движения, всевременность, всецело содержащая в себе временность. Невременность — отвлеченное понятие и фикция, не устранимая до тех пор, пока мы отвлеченно рассматриваем самое временность, т. е. пока мы не видим, что она не только временность, а движение — не только движение, и вынуждены делать это «не только» соотносительным временности и движению в виде абстрактной временности и абстрактного покоя.

Если Адам существует, он не покоится (и не движется), а покоится в движении. Если человек хочет покоя, он хочет покоя в движении, но только не сознает в достаточной мере содержания и смысла своего хотения. И в самом хотении покоя человек уже движется, потому что хотение и есть движение. Если человек покоится, — он не отвечает на призыв Божий, т. е. он не «покоится», а просто не существует, не вступая в круг бесконечного движения-покоя, которое может быть абсолютно-скорым или совершенным, но может быть и недостаточным или в себе разъединенным. Если человек «покоится» и не вступает в круг бытия, он и не существует. Но если он существует, он уже в круге бытия и никак из него выйти не может. Ведь его ответ на Божий призыв или его становление в бытие не какой-то временной акт, но — акт всеединый и всевременный, который выражается во всяком моменте и миге его бытия, во всяком акте его и ни одним из них уничтожен быть не может. Человек может захотеть быть или не захотеть быть и потому не быть. В качестве уже существующего он не может захотеть не быть, п о т о м у, что уже хочет быть. В непонимании этого заключается основная метафизическая и религиозно-нравственная ошибка буддизма.

Бытие человека — Богопричастие его и, следовательно, никак не может быть отвлеченным абсолютным покоем или стоянием. Но Богопричастие человека, как движение тварное, будучи вполне свободным, является еще и изменчивым. Оно может стать еще и неизменным только в силу Боговочеловечения (§ 13). По ч и с т о й тварности своей акт Богопричастия начален, изменчив, недостаточен. Он может быть б ó л ь ш и м или меньшим. Но это «больше» или «меньше» его — свободное «больше» или «меньше». Человек

стремится к Богу или достаточно или недостаточно — в этом его чисто-тварная и только-тварная возможность. Человек может хотеть (всецело хотеть) или не-хотеть (недостаточно хотеть) быть Богом. И не-хотение его отнюдь не есть хотение чего-либо иного или хотение самого не-хотения (легко сводимое на хотение иного), но просто — недостаточность или неполнота хотения. Оно не отрицание своей полноты, а неполнота полноты, — словно хотение, остановившееся на полдороге. Оно вполне свободно, хотя по содержанию своему, не вмещающая полноты Божественного хотения, является не полною свободою, т. е. не всем самим собою. А если оно свободно, оно и не мотивировано (§ 15). Мы называем тварный акт хотением только ради понятности и удобства, не разъединяя его на «хотение» и «разумение», а лишь обозначая его по одному из его качественных или аспектов.

Чисто-тварная свобода или свобода причастия, которая здесь определена нами лишь предварительно, по существу своему не что иное, как возможность неполной свободы в твари или возможность неполноты самой твари. Эта возможность может осуществиться или неосуществиться. И в первом случае возникает новый вопрос: как осуществима цель Всеблагости? Но в обоих случаях свобода причастия или возможность его неполноты не что иное, как изменчивость, начальность или тварность Человека.

17. Идея всеединства Бога и Человека, как всего тварного космоса, идея Богочеловечества является высшею и основным нашею идеею. Из нее исходят и в нее возвращаются все наши утверждения. Она позволяет нам усмотреть ошибочность и притязательность всех попыток отвергнуть возможность Богознания или поставить ему неподвижные, непреодолимые границы, вместе с тем не порождая притязаний на возможность полноты его в эмпирии (§§ 1-3, 7, 13). В Богочеловечестве же и чрез него до некоторой степени прозреваем мы непостижимость и несказуемость Божества, постигая относительный и все же обладающий реальным значением смысл прилагаемых к Нему «имен» и «определений» (§§ 2, 8, 10 сл.). Божество — Богочеловечество именно потому, что Оно выше Богочеловечества. Оно — совершенное единство Себя, как единственной Божественности, с Собою, как Богом Творцом, из ничто созидаящим Адама или «второго Бога» и этого «второго Бога» в Себя приемлющим, и с Собою, как совершеннейшим Богочеловеком. Божество выше бытия и небытия, становления и погибания, «не сущий Бог» (ho uk on theos), как говорил Василий. Его можно назвать Истинною Жизнью, если отбросить все ограничивающие признаки нашей жизни, в силу которых она является жизнью умирания. Но ни одно «имя» не применимо к Богу, и всякое применимо к Нему с делающею

Его непостижимым прибавкою «сверх». Не «свобода» Бог и не «необходимость»; и все же Он — Свобода без всякой необходимости (§ 11), хотя можно назвать Его и абсолютной необходимостью, поскольку ограничен Он Своею безграничностью, поскольку Он — все и — единственное, истинное, непостижимое Божество. Всячески Божество выше бытия и небытия, выше «есть» и «не есть». Поэтому Оно и Любовь и не-Любовь, и Благодать и не-Благодать. Оно — Сверхблагодать или Всеблагодать и в Себе Самом, что нами лишь предчувствуется, но не постигается, и в новотверждающей Его Его Самоотдаче иному ничтожному, что и есть творение и Боговочеловечение (§ 12 сл.).

В Богочеловеке и чрез Богочеловека познаем мы и всеединую тварность или Человека, высшее Богоподобие которого — в его непостижимости. Нам раскрываются ничтожество Человека и полнота его бытия в свободном его Богопричастии (§§ 9, 14, 15). Человек — второй субъект Божественности, «второй Бог», который и не есть Бог и вообще не есть, ибо нет иного Бога, кроме Бога единственного. Нет Человека, но и есть Человек в Богочеловеке, как второй субъект Божественного содержания, субъект или субстрат, а не личность, хотя в Богопричастии своем обладает он и всем, и личным бытием. И свободен Человек всецело свободою Божества, свободен всецело даже в творении его Богом, которое есть и самовозникновение Человека и Богоявление в нем, теофания (§ 14).

Сотворенный, как всесемянность (panspermia), не сущим Богом из не сущего не сущий мир, мечтает В а с и л и д, выделил из себя высшее сыновство (huiotes) и в нем попытался на крыльях Духа вознестись к Богу и в Бога. Но крылья Духа изнемогли; и парит он у предела Возвышенности, в нее вознестись бессильный... Так и мы — смутно осознаем единство наше с Богом, стремимся неустанно к этому единству, ведая о том или не ведая, но горестно видим себя от Бога отъединенными и разъединенными, бессильными нашу разъединенность преодолеть. Мы знаем всю правду наших выводов, их неоспоримость, — и недоумеваем, почему же они только выводы и домыслы наши. Почему нет в нас ни полноты единства с Богом, ни полноты свободы, ни полноты Богобытия? Почему наше совершенство столь в нас несовершенно?

«Долу блуждаю, холодная,
Хаоса душными тучами
Горних отъята я мест.
Плачу лезами горючими.
В муках, Божественно-плодная,
Чаю сияющий Крест.

Тело мое истомленное
Стынет во мраке, бессильное,

Мной, земнородной, рожденное,
Никнет в пучину могильную.

Сила померкла в бессилии.
Руки, недвижно разъятые,
Стонут, и острые тернии
Нежное ранят чело.
Слезы, огни не вечерние,...

.
.
.

ГЛАВА ВТОРАЯ

**ПОСВЯЩЕННАЯ ВОПРОСУ О ДОСТОВЕРНОСТИ БОГОВЕДЕНИЯ И
О ДОСТОИНСТВАХ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ КАК ОСНОВЫ ЗНАНИЯ**

18. Прежде чем, естественно продолжая развитие наших мыслей, перейти к учению о Боге, Человеке и мире, нам необходимо остановиться еще на вопросе о достоверности или обоснованности нашего знания, тем более, что в первой главе мы касались этого лишь мимоходом и все высказанные уже нами мысли нуждаются в дальнейшем раскрытии.

Обоснование всего возможно только, как абсолютное обоснование и как обоснование в Абсолютном (ср. § 3), в котором начало и конец, бытие и основа всякой твари и чрез причастие и в причастии которому все существует. Всеединный Адам (§ 7) обоснован, т. е. действительно, абсолютно или Божественно существует, лишь в двуединстве своем с Богом или в Богочеловечестве. Эмпирически он обоснован в меру своего Богопричастия. Понятие «обоснованности» шире понятия «достоверности», которое относится лишь к сфере знания. А знание относится к другим проявлениям нашего бытия не так, как одна пространственно-ограниченная величина относится к другим ей подобным. Знание — момент во всеединстве наших моментов-качествований, и потому пронизывает каждое из них, содержит в себе их и всеми ими содержимо, с ними не сливаясь. Все наше бытие религиозно и является конкретно-религиозным всеединством (§ 5). Религиозно в существе своем и всякое его качественное, в частности и знание. Поэтому критерий достоверности или истинности — частное обнаружение критерия обоснованности. Критерий же обоснованности, как уже сказано, заключается в двуединстве Человека и всякого его момента с Богом. Но в эмпирии нет совершенного двуединства. Эмпирическое бытие разъединено с Богом и в себе самом, характеризуясь разъединенностью, как недостаточностью единства. Поэтому для несовершенного бытия критерием обоснованности и достоверности является именно единство его с Богом. Однако единство мыслится нами, как восполняющее двойство и им восполняемое, отнюдь не как единство безразличное или единство без двойства. Путь эмпирии лежит чрез единство в двуединство, в котором сохраняется и двойство. И этим до

некоторой степени оправдываются и онтологизируются субъективизация бытия и сомнение (§§ 1, 3, 4).

Раз наше бытие несовершенно, оно не может явиться до конца обоснованным. Необоснованность же его в том, что оно не бытие, а за-бытие, переход между бытием и небытием, становление в погибании, да и то несовершенно (§ 4). Мы ежемгновенно меняемся, возникаем и погибаем, не успевая быть. Мы живем умиранием и, подобно соблазнившему нас змию, питаемся прахом, ограничены временно и пространственно. Но необоснованность наша — только недостаток обоснованности. И нет такой грани, напоминающей стены тщательно выстроенной Кантом тюрьмы, за которую бы наше бытие и знание сразу становились совсем обоснованными или совсем не обоснованными, хотя сама идея грани или предела и обладает глубоким смыслом. — Мы не обосновываем себя абсолютно, но мы можем бесконечно приближаться к этой бесконечно-далекой от нас цели, однако не иначе, как преодолевая нашу разъединенность с Богом. Единственный путь к единству — в религиозности бытия, в смирении, самоотдаче и опыте небытия (§ 10).

По несовершенству нашему мы не в силах целостно принять Бога даже в полноте нашего бытия и, противостоя Ему, еще и всецело с ним соединиться. Ведь и полнота нашего бытия — разъединенность. В себе самих мы разъединяем собственно-бытие, жизнь, деятельность, знание, как разные сферы. И понятно, что с тем меньшею полнотою приемлем мы Бога, когда уединяемся в нашем знании, т. е. когда пытаемся Его познать (§ 3). Отъединенное от прочих качествований знание необходимо умалено в качестве знания. Помимо собственного своего несовершенства, в котором оно индивидуализирует всеединое несовершенство нашего бытия, оно недостаточно и потому, что противостоит другим сферам бытия, как иному и единому с ним, знанием, только в общей безразличности. Все наше бытие потенциально и познавательно (то же самое следует утверждать и о всяком другом качествовании бытия); но не все становится познавательным актуально (ср. § 4). Рациональному противостоит, как не удостоверяемая рационально, но все же обоснованная чистая данность, «иррациональное». Это иррациональное постигается нами именно как данность. Оно рационально символизируемо, но рационально не удостоверяемо, не доказуемо. Однако оно вовсе не абсолютно-иное, а — потенциально-рациональное, являющееся для разума бесконечным заданием. Оно обосновано не рационально. Но так же, как недостаточно одного рационального удостоверения, недостаточно и обоснования не рационального. Для полной обоснованности необходимо, чтобы 1) субъект знания стал совершенно единым с предстоящим ему «иррациональным» объектом и 2) чтобы при этом «иррациональное» стало еще и рациональным.

А такое преодоление разъединенности эмпирии возможно только чрез преодоление разъединенности нашей с Богом, ибо вторая является началом первой.

Итак знание наше, будучи несовершенным, обречено на сомнительность. Оно прежде всего сомнительно в своем, познавательном качестве, потому что никогда эмпирически не является завершенным, но всегда — ограниченным и — как знание незнания — упирающимся в познавательно еще не удостоверенное. Правда, «упор» этот не есть упор в пустоту, не есть чистое устремление, чистая направленность, а и некоторое всецелое, хотя и не различающее «объятие». Тем не менее недостаточность и потому сомнительность знания остаются. Однако не следует преувеличивать сомнительность знания и — с шестом или без шеста — очертя голову бросаться в омуты релятивизма и «иррационального опыта». В своих довольно скромных границах знание может быть познавательно-несомненным, не опровержимым для любого «иррационального» или «духовного» опыта. И все же от этого вполне обоснованным знание не становится. — За познавательным сомнением встает «второе сомнение». Понятно. — Отрывая наше знание от прочих качественных наших и уединяясь в нем, мы тем самым обрекаем себя на неполное и бледное обоснование: одно рациональное удостоверение полноты обоснования не дает.

Мы можем привести познавательно-несомненные доводы в пользу бытия Божьего — стоит только повторить сказанное другими — и в защиту многого из высказываемого нами о Боге. Мы сумеем, вероятно, показать, что Бог не может быть нашим понятием, но должен быть объективным, даже превышающим различие между субъектом и объектом бытием. Мы сделаем это лучше, чем в § 4, и победим познавательное сомнение. И все-таки — этим мы еще не сделаем бытия Божьего неоспоримым для других и... для самих себя. — Я знаю, что должен и хочу выполнять волю Божью, и тем не менее ее не выполняю. Когда дело доходит до ее выполнения, все мои «доказательства» как-то теряют свою действенность, и я уже не считаю их несомненными. В деятельности же моей я с полной очевидностью для меня самого признаю несомненным того, что было раньше, да еще и теперь остается несомненным для моего знания. Повторяю себе мои доводы, перечитываю их, снова пытаюсь себя убедить — и не могу. Но тут то я и замечаю, что тогда, раньше я обосновывал мои идеи не только знанием. Тогда я еще и хотел жить и действовать сообразно моему знанию, больше того — уже начал сообразно ему действовать и жить. Теперь этого нет: познавательная несомненность моих идей не убавилась ни на йоту, а «хотение» умалилось до неуловимости. Я так мало хочу, что не могу выйти из состояния пассивности или занятости другим — из моей разъединенности или рассеянности.

Так конкретно раскрывается «второе сомнение». И оно оказывается не чем иным, как моею немощствующею волею. Оно опознается мною, как слитое с моим «первым» или «познавательным» сомнением, но не как нечто им обуславливаемое или его обуславливающее. И в последней глубине своей одним и тем же оказываются и собственно сомнение и «безволие» (абулия).

Познавательное сомнение, до известной, по крайней мере, степени, преодолимо. Преодолимо ли сомнение-безволие? — Я достигну большей несомненности, если не стану ограничивать себя чисто-познавательным Богопричастием, а буду причастовывать Богу еще и жизнедеятельно, всячески. Такое причастие будет сразу и преодолением сомнения и преодолением безволия, победою над самым существом необоснованности — над вольною моею недостаточностью (§ 16). Ведь я же знаю, с какою необычною ясностью, полнотою и несомненностью познаешь то, что любишь и с чем хочешь соединиться. Ведь не сомневается в бытии внешнего мира тот, кто целиком ушел во взаимодействие с ним, тогда как философ готов счесть этот мир иллюзией. В большем Богопричастии нашем не обусловленность воли (иррационального) разумом или разума волею (ср. § 14), но — двоякое проявление одного и того же, восхождение от уединенности чрез множество к всеединству. Полной несомненности мы не достигнем и здесь, ибо невозможна полнота Богопричастия, пока есть разъединенность, а разъединенность — неотъемлемое свойство эмпирического бытия. Но мы достигнем большей обоснованности; и, главное, мы нашли уже путь к ее возрастанию и осознали свой долг — как предельное напряжение нашего бытия. Наиболее совершенное эмпирически Богопричастие, которое содержит в себе и жизнедеятельное и познавательное, мы называем истинною верою.

19. Из истинной веры сами собою, как бы «органически» вытекают дела, и вера выражается в них с тою же необходимостью, с какою «всякое дерево доброе приносит плоды добрые». Весьма обычное на Западе противопоставление веры добрым делам — плод незакономерного рационализирования, насильственно разрывающего двуединство веры и дел. Именно рационалистическая (номиналистическая) ограниченность и привела к учениям о накоплении добрых дел, их сокровищнице, индულгенциях и чистилище, постаравшись заменить Господа Бога каким-то бухгалтером интернационального «общества добрых и злых дел». Эта же ограниченность сказалась и в учениях об оправдании только верою и ненужности дел. Совершенно справедливо — дела без веры никаким значением не обладают и добродетели язычников лишь «*vitia colorata virtutum minio*». Однако нельзя считать язычника

только нехристом и думать, будто любая нехристианская религия — собрание одних заблуждений. Если язычник творит добро, он уже и верует, хотя еще и неопознанно — сам не зная, что верует, — во Христа. Христианин же, творя добро, верует и опознает свою веру, как христианскую. Но если христианин добра не творит, он по настоящему и не верит (§ 18): вместо веры приносит в дар Богу ее зловонный труп. Ибо нет доброго дела, которое бы не вытекало из веры во Христа, и нет веры во Христа, которая бы не выражалась в добрых делах. «Вера без дела мертва», т. е. совсем не существует.

Идеал христианина не «вера», не «вера и дела», а — «вера в делах», «вера любовью споспешествуемая», двуединство веры и дел. Но и знание тоже один из видов деятельности. Познавательный момент столь же неустраним из истинной веры, как и момент собственно-деятельный. Вера всегда есть и знание и постижение, почему вполне естественно говорить о догмах и истинах веры.

Но здесь перед нами встает существенная трудность. — В деятельности моей я неоспоримо ощущаю мою свободу; в знании как будто столь же неоспоримо ощущаю принуждающую меня силу познаваемой мною истины. В собственно-деятельной вере я активен и свободен; в познании моем — раб Истины, которая обещала сделать меня свободным. Каким же образом могу я быть свободным в моей деятельности, раз и знание тоже моя деятельность, притом пронизывающая все другие аспекты ее? Каким образом я могу познавать в целостно-свободном акте моей веры?

Не только всякий из нас, а и всякое религиозное учение вменяет веру в заслугу; и только свободный акт может быть вменяемым. Если же так, то акт веры не должен быть мотивированным, так как мотивация уничтожает свободу и свобода существует лишь в меру своей немотивированности (§ 14). А если акт веры не мотивирован, как может он быть и познавательным? В самом деле, разве заслуга моя в том, что я признаю существующими мое душевное состояние или находящийся передо мною предмет? Они не позволяют мне их не признавать. Если я признаю истину, которая с неоспоримостью себя мне раскрывает, нет в том моей заслуги, как не виноват человек, не признающий ее потому, что ее не видит. Но неужели же мы должны вернуться к риторическому пафосу «*credo quia absurdum*»? Неужели подвиг веры в том, чтобы своевольничать и отрицать непостижимое? Если так, то все равно, во что верить, — всякое содержание веры одинаково не мотивировано. И нет в этом случае никакого преимущества у веры христианской перед любой другой верою. Почему же тогда христиане думают, что язычники виноваты перед Богом, или, по крайней мере, жалеют их? Почему допускают, что Всесправедливый карает неправо верующих? И почему христианство осуждает ложную веру — точно ложная вера не

«*contradictio in adjecto*»? — и придает такое значение правоверию? Почему, наконец, наш язык образует такие слова, как «суеверие», и такие сочетания слов, как «суетная вера»?

Бесплодны всякие попытки обойти апорию веры, ибо она в самой вере и, в конце концов, вытекает из апории двуединства. Недаром Писание выражает эту апорию еще и по-иному. — Вера (та самая, которая вменяется в заслугу и к которой человек призывается!) есть «дар Божий», ниспосылаемая Богом «харисма» или благодать. Точно также благодать и лежащая в основе всякой деятельности любовь; а Христос говорит: «любите друг друга». Как же я полюблю, если не дано мне благодати и сердце мое очерствело? Почему виноват (и еще сам себя обвиняю), если не люблю и не верю?

Мы склонны понимать знание в смысле чисто-пассивного нашего состояния, и на этом строим наши «гносеологии». Но знание есть деятельность и в качестве таковой опознается мною, как активное и свободное мое знание. Я деятелен и свободен не только в моих исканиях истины, но и в самом акте приятия, при-знания ее. Я вовсе не сознаю себя рабски ей подчиняющимся, пассивно ей себя отдающим. Если я не хочу ее принимать, так только потому, что сомневаюсь в ее истинности или усматриваю нечто такое, чего в ней не вижу, а что в ней быть должно. Обладать же самую подлинною истинною я хочу всегда; и не хотеть не обладать ею не могу, а не хочу. Я стремлюсь к ней, стараюсь сделать ее собою. И это мое стремление и есть мое познание, основное, исконное мое качество, собственное мое существо. Успокоения в истине, правда, мы никогда не находим. Мнимое же наше успокоение в ней, якобы нами неотъемлемо-обретенной, не что иное, как отпадение от нее, умирание нашей свободной деятельности и нашего познавания. Такое успокоение, неправильно признаваемое нами идеальною целью знания, действительно, пассивно; но, не будучи деятельностью, оно не является и знанием. Оно — или пассивность неведения или жалкая фикция рационализма. Человеческое знание всегда лишь искание истины. Но в искании заключается уже и нахождение; только — не в конце искания, какового конца нет, а в каждом моменте искания, который ограниченно истинною обладает, и во всех моментах. Нет грани или перерыва между исканием и нахождением. Искание есть и нахождение, хотя всегда неполное, участвующее истину, как неполно, не напряжено всецело оно и в качестве самого искания. И может ли быть иначе во всеединой недостаточности нашего бытия?

Однако всем этим еще не устранена последняя трудность, заключающаяся в онтологически-гносеологической противопоставленности познающего субъекта истине. Допустим, что Бог создал нас свободно раскрывающими нашу природу в искании-

нахождении истины. Очевидно, тогда природа человека раскрывается тем полнее и сам он внутри себя тем свободнее, чем больше он познает истину и чем она ему яснее. И тем не менее — если даже по мере роста нашего в постижении истины расширяется содержание или диапазон нашей свободы, сфера ее возможностей, по существу мы более свободными не становимся. Утверждая, что природа человека и сама свобода его заключается в познании объективной истины, мы и свободу и природу наши делаем необходимостью. Так уже созданы мы Богом, а созданность и определенность — неодолимая необходимость (§ 10). Определенная Богом в ее содержании и сведенная на «координацию» или сообразование субъекта с объективной истиной свобода уже не свобода, а необходимость.

Познавая истину или причаствуя к объективной истине, я познаю, признаю или узнаю ее лишь в том случае, если уже обладаю критерием истинности. А этот критерий должен быть во мне не в качестве какого-то инородного тела (тогда бы я не встречал в нем никакой надобности и довольствовался просто «координацией» моей с истиной), но в качестве меня самого. Равным образом не во внешнем отношении стоит этот критерий и к самой объективной истине: иначе истинным является то, к чему я произвольно его применяю, а объективной истины нет. Мой критерий истинности может быть лишь тем, что истинно, самую объективную истиною, всеединою, так как она реально содержит в себе все истинное, в том числе и истинность меня самого. Но он — мой и я сам. Следовательно, объективная истина есть я, ее признающий, хотя она и не я.

Наше бытие есть причастие наше к Всеединому Божьему Бытию (§§ 9 сл., 14). Так же и знание или истинствование наше — причастие к истинствованию Бога, как Всеединой Истины. — Бог познает Себя Самого. Он «ставит» Себя, как абсолютную Истину. Он и объект и субъект своего знания, объект, необходимый для субъекта, как данный ему, и не необходимый, ибо он и есть сам субъект. Поэтому истинствование Божества — абсолютно-свободное становление Его Истиною чрез еще-не-Истину, которая есть и уже-не-Истина (ср. § 11). В качестве Истины Бог — Всеединая Истина, т. е. совершенное единство всего множества истинного и все это множество. Свободно возникая из ничто в Богобытие, т. е. творимый и обожаемый Богом, я причаствую Его истинствованию, но, будучи несовершенным, причаствую участенно. Я сопричастен и Самостановлению Бога в Бога-Истину, вместе с Ним со-творяю и иное, и себя самого (§§ 14-16). Поэтому в самой глубине моей истинствование или знание мое Божественно-свободно. Но я недостаточно причаствую Богу, несовершенен; и потому — очень смутно и бледно сознаю себя живую и творчески-свободною Истиною. Разъединенный с Богом, я сознаю

себя противостоящим Ему и как Богу-Истине. — Знаю, что могу помыслить все мыслимое; но знаю также, что моя мысль, как моя ограниченная, не обладает действительностью Божественной и не творит инобытия; она — только мысль, только слабое причастие Божественной мысли, только отражение или рефлексия. Она — как бы «воспоминание» об Истине или, может быть, «забывание» о ней. Я разъединен с Богом, и эта разъединенность, будучи всеединою, выражается в каждом акте моего знания, как недостаток единства субъекта (меня) с объектом, т. е. недостаток Божественного единства во мне.

Итак мы получаем право утверждать, что в знании нашем мы активны и свободны и что соприсущее всякому познавательному нашему акту чувство свободы неложно. Нам стало ясным, почему рост нашего знания в полноте, ясности и достоверности не сопровождается сознанием умаления нашей свободы, но может сопровождаться сознанием роста ее. Вместе с тем нам нет надобности отрицать, что в знании нашем наличествует принуждающая сила объективной Истины. — Оно не вполне свободно, в свободе своей ограничено нашим несовершенством: индивидуальной нашею немощью и немощью всего мира. Умаляющая же свободу знания ограниченность мира не что иное, как разъединенность его с Богом и в себе самом, в частности — уединенность знания и противопоставленность его другим сферам бытия (§ 18). Но недостаточность наша не в том, что Истина объективна — она должна быть и объективною как человеку, так и Богу, — а в том, что она только объективна, в том, что объективность ее не «и превосмогается».

Таким образом, поскольку вера есть и знание, она еще не перестает быть свободною. Но познавательный момент веры обладает своим особым качеством. — И в знании-собственно и в вере-знании налицо усилие или стремление к Истине; только в знании-вере оно опознается, как религиозное (§ 5). Познающий в вере не сознает себя одиноким, наедине с познаваемым им, для него — вещью или трупом. Он сознает себя в единстве с Богом, а познаваемое — вместе с ним находящимся в Боге творением Божьим. На вершинах веры сознание единства своего с Богом достигает почти до отождествления себя с ним (§ 2) — «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. II, 20; ср. Рим. XV, 18; I Кор. III, 7, XII, 4 и 11, XV, 10). Но и отождествление себя с Богом различия с Ним не уничтожает. И таким образом Богосознательная и совершенная вера раскрывается, как конкретно-переживаемая основная апория (§ 4). В усвоении своем вера приводит к осознанию братства верующего со всем сущим, к реально-конкретному переживанию того всеединства, которое одно только и в силах обосновать знание, на вершинах своих постулирующее это всеединство и делающееся религиозною философией.

Вера выше знания и потому, что является еще и деятельностью и жизнью (§ 18). Ведь можно, познавательно приемля Истину, но не преодолевая «второго сомнения», жить не по Истине — сразу ее и признавать и отрицать. В этом случае Истина не обладает полною достоверностью. Она словно и не «есть», словно и не «истина». Она как бы забывается — перестает быть «незабвенностью» (aletheia). Вполне обосновать Истину в нас или — вернее — нас в Истине может лишь тварно-всецелое причастие к ней, т. е. истинная вера.

Вера шире знания и несомненное его. Знание, самое большее, может стать лишь «достоверным», т. е. по несомненности своей стать достойным веры. И вера — основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным, каковое признание часто и ошибочно с верою отождествляют. Вера же является источником вероятия, доверия, уверенности, тоже часто с нею смешиваемых. И даже в суеверии и доверии ко лжи всегда есть хоть крупца истинной веры, ибо ложь и суета — нечто Истины в недостаточной Истине. Я называю верою истинною — наивысшее для эмпирии истинствование или причастие Истине. Конечно, и эта вера неполна, даруя Истину лишь «зерцалом в гадании». Но она — высшее и наиболее полное из возможных для несовершенного человека причастие Истине, «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое уже не есть вера, только в полноте Богочеловечества. Истинная вера содержит в себе все человеческое знание со всеми его исканиями и сомнениями; и ее знанию противопоставлять нельзя. Знанию, как умалению веры истинной в чистую познавательность, противостоит вера, умаленная в чистую жизнедеятельность, или «малая вера», которую обычно под именем «веры» и разумеют. Эта «малая вера» по своей познавательной обоснованности, конечно, ниже, чем знание, хотя и выше его по обоснованности жизнедеятельной; и попытки подчинить ей знание — нечестивая хула на веру истинную, влекущая за собою самые губительные последствия и для знания и для самой «малой веры».

20. Постигаемое познавательно обосновывается или цепью выводов, которая укреплена в невыводимых (ср. § 18), но самоочевидных положениях, или самую очевидностью истины. Постигание верою открывает нам и еще один вид обоснования — обоснование жизнедеятельностью, которое познавательно отражается, как необъяснимая достоверность, но в существе своем не есть познавательное обоснование. Его значение с необычайною ясностью показано в I Послании Иоанна. — «Бог есть Любовь, и пребывающий в Любви пребывает в Боге и Бог в нем» (IV, 16), а Богознание и есть один из видов «пребывания в Боге». И потому

«всякий любящий знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, ибо Бог есть Любовь» (ib. 7 сл.). Но, разумеется, речь идет о любви «не словом или языком, а делом и истиною» (III, 18), о той самой, которая «споспешествует вере», от нее не отделимая, и которая пребывает всегда, даже когда вера престаёт, — «*ne agere udepote ekriptei*» (I Кор. XIII, 8). Эту любовь «познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (I Ио. III, 16), и иначе Бога не познаем.

Познать Любовь в самом себе, т. е. познать себя, как любящего, можно только Любовью, не отвлеченною и безжизненною — это не Любовь, а только слова о ней, — а деятельною, непременно выражающею себя и внешне. Любовь же, хотя она и утверждает любящего, в основе своей — благость и самоотдача (§ 12), выражающаяся в жертве собой за других. Осознавая в себе такую жертвенность и жертвуя собою, мы осознаем в себе Любовь; и, чем больше наша жертва, тем полнее осознание нами Любви. — Она предстает нам уже не как наше индивидуальное чувство, но и как нечто, превышающая нас, живое во всех жертвенно любящих. И нам становится очевидным, что наша любовь — только проявление в нас Божественной. Божественна Любовь, ибо выше и сильнее она смерти, живая во мне и сохраняющая для меня любимого и тогда, когда он умер, увлекающая меня жертвовать за него моею жизнью. Божественна она, ибо обещает мне, что он не погибнет, но станет тем самым совершенным и любящим, кого я в нем, еще несовершенно, люблю уже сейчас. И если я еще хочу жить и быть, не в силах я усумниться в Любви. Она не во мне одном — она везде. Она являет мне всю Божественность в любви ко мне Иисуса. Надо только полюбить Его и весь Его мир — тогда не останется никаких сомнений.

Именно в деятельной любви яснее всего то, что мы назвали жизнедеятельным обоснованием Истины. И не случайно мистика Любви так сближает любовь с познанием, иногда их даже отождествляя. Тем не менее жизнедеятельное обоснование не есть познавательное, хотя и сказывается в познавательном качественности. — Мы можем и вовсе не опознавать его, действуя любовью и истинно, но «безотчетно». Часто лишь потом мы задумываемся над тем, почему мы поступили так, а не иначе, и задумавшись с изумлением открываем правду и своеобразную «логику» нашего поведения. Жизнедеятельное обоснование не цепь силлогизмов и не интуиция, хотя оно и непрерывно и содержит в себе объективную истину. Всякая попытка опознать его опасна возможностью рационализирования, делающего его неубедительным. Оно лишь отражается в знании, для которого его содержание становится символом неоспоримой реальности. Оно содержит в себе не только себя, а и «иное» (любимое, цель деятельности), т. е. двуедино с иным. Отличие же его познавательной символи-

зированной от чисто-познавательной интуиции в том, что вторая несомненна сама по себе и в своем качестве, а первая сама по себе не несомненна и познавательным качеством не исчерпывается. Когда мы опознаем жизнедеятельно обосновываемую нами истину, мы опознаем: 1. обоснованность, которая не покоится ни на выводе из чего-либо истинного, ни на познавательной интуиции, но которая возрастает в меру роста нашей активности, 2. обоснованное раскрытие истины в ряде моментов, неразрывно и непрерывно друг с другом связанных, хотя и не связью основания с выводом, причины со следствием или какой-либо иною познавательной связью, 3. единство всех моментов (непрерывность) и их множество (прерывность). До некоторой степени и символически мы в состоянии опознавать все это, но всегда подвергаемся опасности отойти от несомненности, так как обосновываемое жизнедеятельно несомненно в знании лишь постольку, поскольку с ним не разъединено.

Допустим, я убежден в истинности развитой мною теории облагодетельствовать человечество, предполагающей мою деятельность и постольку уже выражаемой мною и конкретно — в виде ряда действий. Основная моя мысль и цель — благо человечества, — ее возвышенность и «добродетель» несомненны. — Я начинаю писать и потом печатаю утопический роман, пропагандирующий мои идеи. Изображенное в нем счастье будущих поколений питает в мне самом и в моих читателях самые лучшие чувства, у читательниц вызывает слезы умиления. И я еще сильнее убежден в своей правоте — моя любовь к людям стала конкретнее и уже принесла некоторые добрые плоды, хотя я не прибавил в пользу моей теории ни одного нового отвлеченного аргумента. Однако всего этого мне мало. — Я с увлечением продолжаю раскрывать мою теорию и начерчиваю целую программу действий. Оказывается, надо реформировать современное общество, а для этого вызвать несколько войн, организовать несколько революций, перебить правителей, уничтожить капиталистов и через длительный период террора и бедствий привести человечество в открытую мною обетованную землю. Увлеченный своею теорией, я вместе с подобными мне «идеологами», более радикальными, чем я, ибо они расширили борьбу с капиталистами в борьбу с капиталом, принялся за осуществление нашей программы. Что же случилось с моей теорией? — После убийств, террора, бедствий я с ужасом убедился, что «потерял веру» в мой идеал. В теории моей ничего не убавилось: она остается столь же необходимой и достоверной познавательной. Она даже близка к осуществлению. Но я спрашиваю себя: тот ли я самый, который писал утопический роман и проливал слезы над счастьем будущих поколений? Как это я стремлюсь к благу человечества и вместе с тем беспощадно убиваю людей? Люблю и ненавижу? — Или во мне есть еще

любовь — тогда убивает кто-то другой; или я ненавижу — тогда нет во мне любви. А если нет, то и не было. Значит, та, прежняя любовь была не настоящей. Значит, не о благе человечества, т. е. в с е х людей, я думал, а о благе некоторых. Да думал ли я и о благе некоторых, любил ли кого-нибудь, кроме себя самого? Ведь вместо того, чтобы помогать холодным и голодным, я приятно умилял себя писанием утопического романа и умилялся своею собственною добродетелью. А когда начал обдумывать «программу», я прежде всего обратил внимание на то, что мешало ее осуществлению, и стал ненавидеть всех «поработителей» в образе моих личных обидчиков. Совесть и тогда меня упрекала, да я ее голоса не слушал. Мой идеал, моя теория были не настоящими. И потому они принесли лишь худые плоды и «опровергнуты жизнью». Только на ядовитой почве вырастают ядовитые растения.

«Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные; по плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы? Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые: не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. VII, 15-18). — Что это такое? Силлогизмы, познавательные интуиции? — Нет, это опознание Истины в жизни и деятельности. Почему, в самом деле, невозможно посредством зла осуществлять добро? Иногда, по крайней мере, из зла добро появляется. — Только потому это невозможно, что идеал и средства к его осуществлению одно и то же. Лишь осознав их тожество т. е. всеединство идеала, осознаю я недопустимость злых средств. Но опознаю я эту недопустимость не теоретически, а во мне самом, в моем собственном невыносимом внутреннем противоречии: я не узнаю себя-доброе в себе-злом. Только потому «вывод» мой для меня и несомненен. Теоретически я могу его отвергнуть, например — плюралистически поняв мир. Если же я оправдаю мой «вывод» и теоретически значит — я исходил из теории всеединства, которая, в конце концов, обоснована не логически, а религиозно и покоится на религиозной вере. Попробуйте свести к логической аргументации изложенный выше ход мыслей. — Тогда вы усмотрите прирост обоснованности, получаемый в конкретной жизнедеятельности.

«Не все же социалисты такие насильники, какими ты их изображаешь».

— Разумеется, не все. Но вслед за большевиками, я не хочу разговаривать и спорить с межеумками, с теоретиками социализма, но практиками капитализма. Все социалисты — существа «необразованные», ибо образует человека лишь религия. Но оспаривать стоит только тех, которые не теплы и последовательны. —

«Однако и социалистические теории, а не только утопические романы, приносят добрые плоды, хотя бы в виде социального законодательства».

— Чем оно отлично от буржуазного? Впрочем, я и не утверждаю, что в социализме нет ничего хорошего. Из этого немного хорошего, что в нем есть, и рождаются иногда добрые плоды: не из зла, а из добра же. —

«Скажи, уж не хочешь ли ты отрицать факты: религиозные войны, гонения, инквизицию и костры?»

— Этим возражением вы показываете вашу начитанность (и то не большую — социалистические писатели вне своих теорий интересуются лишь инквизицией и эротическим искусством), но не вашу образованность. Зло совершалось, совершается и будет совершаться христианами не потому, что они христиане, а потому что они плохие христиане, и вопреки их вере. Христианство не оправдывает и не требует для своего осуществления зла. А попробуйте, отвергнув злые средства: насилия, убийство, террор, классовую борьбу и диктатуру пролетариата, построить социалистическую теорию и выработать практическую программу социалистической деятельности. —

«У христианства нет никакой программы социальной деятельности».

— Задачею его является усовершенствование и преображение мира, а не социальная реформа. Оно выше всякой частной деятельности, призывая к христианскому ее преображению и к христианской деятельности в сфере уже существующих отношений. Оно думает не о кучке людей, а о всем человечестве и о всем мире. —

«И все-таки оно породило много зла. Сам Христос сказал, что Он принес на землю не мир, а меч».

— Задумывались ли вы когда-нибудь над смыслом этих слов? — Когда появился свет Его учения, на него ополчились силы тьмы, царство века сего «разделившееся на ся». И разве Праведник учит злу, если на Него устремляется не выносящая Его Правды ложь? —

21. Современному сознанию не чуждо жизнедеятельное обоснование истины. Его пытается, хотя и слишком рационалистически, формулировать прагматизм; и его же стараются использовать в практике своей оккультисты. Они так и ссылаются на недоступность их «знания» «непосвященному», т. е. тому, кто сначала не принял «на веру» их теорий и не усвоил их практически. Неофит должен поступать так, как если бы принципы его деятельности были истинными, и тогда только он убедится в их истинности. Разумеется оккультистам менее всего свойственны требовательность и строгость мысли. Они сами не

понимают различия между познавательным и жизнедеятельным или практическим обоснованием. Нечто практически они обосновывают, но, теоретически это нечто формулируя, дают наивные, невежественные и несостоятельные определения, которые содержат и больше и меньше того, на что уполномочивает опыт, или прибегают к мифам, смысл которых остается для них неясным. В предварении теории практикой они смутно улавливают разницу между познавательным доказательством и познавательным символизированием (§ 20), между знанием и догмой, однако настолько смутно, что смешивают догму со знанием.

Догма и есть всецелая Истина, выраженная в безупречной теоретической форме, но обоснованная не только теоретически, а и практически и потому в теоретическом (познавательном) выражении своем и обосновываемая и символизируемая. Только теоретически догма вполне не доказуема; и теоретическое символизирование ее не доказательство, а лишь познавательное отражение обоснования практического. Не понимая этого, оккультизм пренебрегает теоретическим обоснованием и теоретическою безупречностью, но, дав условное и ошибочное теоретически выражение своей практики, уверяет себя и других в том, что его формулировки и есть теоретическое доказательство. Этим он так и привлекателен для современного человека, не утратившего потребности в практическом обосновании Истины, но наивно полагающего, будто ее можно обосновать только теоретически. Низводя истину до уровня до-христианского сознания, оккультизм, современный противник христианства, обещает все доказать... только потом, когда утверждаемое им будет уже обосновано практически и потребность в теоретических доказательствах утратится. Тоже самое в свое время твердили св. Августину манихеи; и он принимал на веру их бредни, пока не понял смысла христианской догматики.

Строго различая догму и знание, христианство не выдает за доказуемое теоретически того, что обосновывается лишь всецело. Теоретически христианские догмы до конца не доказуемы, хотя они и должны быть доведены каждым из нас до возможно-совершенного, познавательно-несомненного (§ 18) их выражения. И нам надо не мечтать о новых догмах, а уяснить себе сначала бесконечное догматическое сокровище, которое хранится в учении и предании Православной Вселенской Церкви и в нашем сознании и давно уже лежит мертвым и бесплодным кладом. Уяснить его значит его и обосновать. Для обоснования же догмы необходимо жить ею. Так «жила догмою» Древняя Церковь, ее удостоверяя; так жила своими атеизмами, нигилизмами и социализмами русская интеллигенция, их опровергая (ср. § 20).

Как из самой природы жизнедеятельного обоснования, так и из всеединства Истины следует, что мы практически удостоверя-

емся в ней чрез общение с другими людьми и чрез сопричастие их религиозно-нравственному опыту, т. е. всеедино или соборно. Индивидуальный опыт недостаточно широк, глубок и напряжен. Благодаря реальному единству нашему с другими людьми, благодаря тому, что мы в известном смысле живем в них, а они в нас, возможно восполнение нашего опыта. Созерцая праведника, живой плод с Древа Добра, причаствуя ему, мы в себе самих переживаем благотворное сияние Блага в нем, становимся чище, лучше, и деятельнее, постигаем Добро и его абсолютное значение. Но может ли тогда быть, чтобы «истина» праведника была ложью, чтобы содержание его «веры» было суетным? Ведь тогда был бы его «вера» приносила худые плоды, как приносят их «вера» атеистическая или социалистическая. А в нем и в делах его зла мы не видим, но — только добро, которое из зла рождаться не может. Конечно, возможно, что в праведнике и есть неведомое нам зло, а потому и заблуждение. Но мы смело предполагаем, что это зло ничтожно, ибо зло не совместимо с ведомым нам в праведнике добром; так же, как мы без колебаний отвергаем клеветническое обвинение в обмане того, правдивость кого нам хорошо известна. Конечно, и праведник может теоретически плохо осмыслять свою праведность: он — человек и потому не безошибочен. Он может утверждать нечто такое, что только кажется ему «вытекающим» из его опыта, но что, на самом деле, из него не вытекает. И, наоборот, он может не видеть того, что нам в его деятельности очевидно и несомненно. Однако в общем и целом теоретические высказывания его запечатлены особою достоверностью, которую мы невольно признаем ранее всякой теоретической их проверки и вопреки нашим недоумениям. Он ближе нас к всеединому обоснованию Истины, о котором мы лишь смутно вождееем, и становится для нас путеводною звездою, сияет, как светило, указующее, как искать Истину, где и в чем ее искать. Мы не обязаны верить праведнику на слово, считать черное белым и недоказанное доказанным. Но мы должны обуздывать свои поспешные отрицания, сомневаясь — не отрицать, а ждать (§§ 1, 3). Сонм праведных стоит на защите христианской Истины, как неодолимая фаланга воинов Христовых. Их силами крепнут церковное предание и церковное учение, и «согласие» их — незыблемое основание нашей веры. Но все они — несовершенные грешные люди, подверженные ошибкам и заблуждениям, которых нам и не заметить, ибо мы несравнимо грешнее и несовершеннее.

Существует ли и может ли существовать в эмпирии действительно неоспоримое обоснование всеединой Истины? Есть ли у нас несомненный авторитет, ибо мы раскрываем сейчас именно понятие христианского авторитета, искаженного во внешнюю и формальную инстанцию католичеством и родившимся из него современным оккультизмом? Нам нужна путеводная звезда ис-

тинного авторитета. Ибо лишь ничтожная доля того, что мы считаем истинным и сообразно чему живем и действуем, обоснована и может быть обоснованной теоретически. И многие философские учения — это особенно ясно в эпоху расцвета философии: в античности — не что иное, как попытка теоретически символизировать всеединую Истину. Православному же русскому сознанию — не случайно русский язык одним словом «Правда» называет и теоретическую истину и справедливость — потребность во всеедином обосновании Истины преимущественно близка и понятна. Русская душа обладает истинно-христианскою и истинно-философскою природой.

Всеединая Истина может быть с абсолютною непререкаемостью обоснована и в эмпирии только при одном условии. — Она должна с предельною для эмпирии полнотой, на самой грани эмпирии, на Кресте, выразиться и как Истина и как Жизнь. Поэтому в Боге «была Жизнь», и Жизнь была Свет человекoв (Ио. I, 4), Свет, т. е. Истина. «Был Свет Истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть» (ib. 9-10). И не говорил ли Иисус: «Я — Истина и Жизнь»? Не говорил ли Он: «...дела, которые дал Мне Отец совершить, самые дела эти, Мною творимые, свидетельствуют обо Мне...»? Язычеству не чужда идея Логоса - Жизни; и оно может повторить и принять первые стихи евангелия от Иоанна. Но Иоанн высказывает еще и безумное для язычников: «kai ho logos sarx egeneto kai eskenosen en hemin, kai etheasametha ten doxan autu, doxan hos monogenus para patros, pleres haritos kai aletheias» (I, 14). Это значит, что Логос стал индивидуальным человеком, одним из нас, братом нашим, что человек Иисус — Солнце Правды и совершеннейшее обоснование на земле всеединой Истины.

22. Выдвигая значение практического или жизнедеятельного обоснования истины и оправдываемого им «пути авторитета», не следует забывать, что практическое обоснование, взятое само по себе, столь же неполно и односторонне, как и теоретическое. Основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к Истине (§ 18 сл.). Только верою можно окончательно обосновать знание, в частности — «знание научное»; и знание уже находится в вере — как богословие. Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, она обнаруживает в глубине своей религиозную веру. Часто, неполно опознавая эту веру, она подменяет ее ложною и противоречивою религией — религией Канта, Спенсера, Геккеля или Маркса — и стремится ею заменить христианство. Иногда она старается отгородиться от религии

и разграничить соответственные сферы знания и бытия, но она делает это без ведома религии, которая на такое взаиморазграничение согласиться не может, и всегда неудачно (ср. § 2). На смену неудачным попыткам разграничить науку и религию, разделить неразделимое, или заменить вторую первой необходимо возобновить средневековое требование: наука должна быть служанкою веры, «*philosophia ancilla theologiae est*».

Возобновить не то же самое, что повторить; и, возобновляя выставленное сейчас положение, надо устранить неправильное, обусловленное духом католичества понимание его.

«*Philosophia est ancilla theologiae*». — Это прежде всего вопрос факта. Хочет она того или не хочет, но наука, особенно же на вершине своей — в качестве философии, исходит из некоторых основоначал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном. Отказываясь от веры, которая одна только и может дать абсолютное обоснование, философия превращается в знание гипотетическое и, если останется последовательно, должна погибнуть и погубить вместе с собою все частные науки. Но, само собой разумеется, науке и особенно философии не приличествует быть знанием «бессознательным», наивно принимающим за истину предположительное, не осознающим своего смысла и значения. Поэтому факт становится должным. Желая оставаться философским («научным»), философское знание обязано сказать: «Философия должна быть служанкою богословия».

Теология — по точному смыслу слова, учение о Боге, который есть начало всего, — обосновывает себя верою, в частности же — знанием. И для философии стать служанкою богословия значит — 1) опознать свои основоположения, религиозные и, следовательно не удостоверяемые только познавательно или теоретически, и 2) не только «вывести» из них конкретное, т. е. усмотреть их в конкретном, но и все конкретное ориентировать к ним и его в них усмотреть, раскрыв знание, как истину всеединого бытия.

«Если философия станет служанкою богословия, она должна будет отказаться от свободы своих исканий и сомнений».

— Нисколько. Это — смешение понятий «служанка» и «рабыня». Если философия захочет стать «служанкою», богословие милостиво сделает ее своею любимую дочь. Поскольку богословие пользуется умом и разумом (а лишь в меру этого оно и есть знание), постольку оно не отличается от философии ни по методу ни по степени своей свободы, разве только в том отношении, что оно свободнее философии. Богослов вовсе не должен признавать доказанным не доказанного или лишь символизированного познавательно. Он обязан во всем сомневаться, все испытывать, считать достоверным лишь удостоверенное. Будучи ве-

рующим христианином, он конечно, не станет отвергать того, что теоретически не доказано, — он знает еще и другой род доказательства. Он не станет поспешно признавать ложью то, что для разума еще сомнительно, но будет преодолевать свои сомнения усилиями всего своего существа, не отказываясь от сомнения и вместе с тем не превращая его в отрицание. Он возьмет на себя крест сомнения и честно, не обманывая ни себя ни других, донесет его до конца. Конечно, сомнение его будет выражаться несколько иначе, чем сомнение философа. Богослов не станет впадать в отчаяние — ибо он не горд, а смиренен, философское же отчаяние чаще всего происходит от безмерной гордыни. И не станет богослов штурмовать непостижимое, вопить и требовать от Истины немедленного появления — он останется терпеливым и чинным.

Современному человеку сомнительны многие догмы христианства. Но он одинаково не выполняет своего религиозного долга, им самым ощутимого, и тогда, когда во имя сомнительности (на самом же деле — из желания освободиться от мук сомнения) сомнительное отвергает, и тогда, когда старается забыть свои сомнения и «верить, как дети». Это не вера детей, а вера одного еретика, который, возгоревшись желанием воспроизвести жизнь Спасителя, велел себя запеленать, положить в ясли и стал сосать грудь какой-то бабы. Детская вера внутри нас, там же, где Царство Божие. Дети без усилия приемлют самые непонятные для нас истины христианства. Их не смущает, что Бог стал человеком, был распят и воскрес, что Бог един и троичен в Лицах. Они знают, что в Боге и для Бога все возможно. И в каждом из нас еще живо это дитя. Оно смотрит на каждого из нас из глубины нашей — из детства нашего — своими чистыми глазами (замечаете ли вы, какие у маленьких детей чистые и мудрые, нездешние глаза? — точно они видят лицо Отца нашего Небесного) и плачет о нашей скверне. Или это мы сами плачем и стыдимся взглянуть в наши собственные детские глаза? Дитя живет в каждом из нас в нашем сомнении. Мы настойчиво твердим себе самим: «Это недоказано, невероятно, нелепо!», твердим и все же не в силах совсем отвергнуть..., потому что наше дитя смотрит на нас своими чистыми глазами и неслышным голосом шепчет нам: «И все-же это так. Посмотри, как это хорошо, истинно и прекрасно!» Ученый немец-богослов самым убедительным образом — и с помощью Канта и с помощью разума, и с помощью «исторической науки» — доказал себе, что Иисус родился не от Девы, что у Него были братья и сестры, что Он не Бог, а человек. Но его дитя посмотрело на него своими светлыми глазами, и смутился старый ученый немец и, как дитя, начал лепетать что-то невнятное: — Иисус Христос не Бог, но и не человек, относиться же к Нему надо, как к Богу. Зачем же так старался ученый профессор? Или он

хотел обмануть свое дитя? Или забыл слова Человека, к которому сам не может отнестись, как к человеку: «Будьте, как дети»?

Богословие — стихия свободного познавательного искания. Исходя из него, философия не может стать несвободной. Разве она будет свободнее, если, вопреки истине, признает свои предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой и свои методы? Конечно, нет. Именно в этом случае она и ниспадет до положения рабыни — начнет рабствовать, но не богословию (богословие не рабовладелица, а госпожа и мать), а абсолютированной ею, философией, ограниченности, мнимой и злой богине мира сего. Она неожиданно увидит себя в рабстве у наивной и необоснованной «веры» в «науку», в «формы созерцания» и «категории мышления», в «относительность», в «материю».

В идеале никакого противоречия между богословием (религией) и философией (наукой) быть не может. Практически между ними неизбежны противоречия, разногласия и борьба. Естественно, что богословы, твердые своею верою, часто не доводят до конца теоретического обоснования догмы и склонны считать доказанным теоретически доказанное лишь жизнедеятельно и притом еще не сформулированное безупречно в терминах знания. Они недооценивают философского сомнения, высокомерно требуют от других без размышлений принимать открываемое ими и вместо того, чтобы искать согласия, возделают о рабской покорности. Пока существует этот дух деспотизма, неизбежен и необходим пафос свободы. Носителем его является философия. Но тот же самый деспотизм обуревают и философов. Они, столь же высокомерные в своей уединенной ограниченности, не хотят признавать ничего, кроме доказанного ими. Эмпирически вражда религии с философией неизбежна. И так ли надо стремиться к ее устранению? Подлинный богослов и подлинный философ сумеют подняться над нею. Для истинного богословия философское сомнение не страшно, а желанно. Не должна и философия путаться, когда богословие устанавливает свое первенство. Если ей мало высказанных уже общих соображений, пусть вспомнит о том, что как раз те богословы, которые наиболее резко выдвигали значение веры и авторитета, встречали наибольшее сопротивление в среде самих же богословов и часто слышали упреки в еретичности. Они то и оказывались самыми свободными.

23. Система христианского мирозерцания может быть оправдана только целостным религиозным опытом, который осуществляется никак не в писании книг и не в словопрениях. Кроме того истинный религиозный опыт не может быть индивидуальным, а должен быть — всеединым, т. е. эмпирически: симфоническим, соборным или церковным (ср. § 22). Здесь на земле мы не можем

мечтать о полноте всеединства, но — только о гармонической согласованности нашего индивидуального опыта и нашей индивидуальной системы с опытом и системой всякого другого члена Соборной Церкви и всех ее членов. И даже такая согласованность — лишь идеал наших стремлений, ибо многие только еще придут на землю, многие покинули ее, не оставив плодов своего земного труда нам, многие не довершили своего дела и ждут нас и томятся, чтобы завершить его не без нас.

Невозможна, да и не нужна общая, одинаковая и обязательная для всех система христианского мирозерцания. В единственно-важной стороне своей — в основных, исходных положениях — она уже дана сжатыми догматическими определениями Соборной Вселенской Церкви (§ 21). Возможно лишь неопределенно большое число индивидуальных систем, воздвигаемых на этих основоположениях. И только так система христианского мирозерцания может быть всеедино-истинной. Каждая индивидуальная система должна дать и дает свой особый и единственный аспект христианской Истины. И без нее эта Истина не явит себя в качестве всеединой. Но всякая индивидуальная система должна, преодолевая по мере сил свою ограниченность, претворить в себя и другие, познать и выразить их по-своему, себя ими восполнить. Эмпирически это невозможно; и в этом эмпирическое несовершенство всякой индивидуальной системы, несовершенство неизбежное, до конца не ясное самому строителю ее. Следует ли отсюда, что надо от построения индивидуальных систем отказаться? — Не следует. Отвлеченно- и одинаково-общая система все равно невозможна и не нужна, а во всякой индивидуальной есть своя абсолютно-ценная истина, без которой нет Истины Всеединой.

По учению наставников наших, четыре человека вошли в Пардес; и вот имена их: Бен Аза, Бен Зома, Элиша бен Авуя, потом названный Ахером, что значит «другой», и рабби Акиба. Бен Аза воззрел любопытствующим взором и потерял свет очей. К нему можно отнести слово Писания: «Драгоценна пред очами Господа смерть святых Его». Бен Зома также воззрел, но потерял разум; и судьба его оправдывает слово мудрого: «Обрели вы мед? Вкушайте, сколько довлеет вам, дабы, восприяв в излишестве, не извергнуть его». Ахер произвел опустошение в насаждениях. Наконец, Акиба вошел с миром и вышел с миром. (Талмуд, Хагига, 14).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ГДЕ ЧРЕЗ АНАЛИЗ КРИТЕРИЯ ДОСТОВЕРНОСТИ НАШЕ СОЗНАЮЩЕЕ СЕБЯ БЫТИЕ РАСКРЫВАЕТСЯ, КАК ТВАРНОЕ ТРИЕДИНСТВО, ВСЕЕДИНОЕ В СВОИХ КАЧЕСТВОВАНИЯХ, ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ И ЯВЛЯЮЩЕЕ В ЕДИНСТВЕ СВОЕЙ ДУХОВНО-ТЕЛЕСНОСТИ ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ ТВАРНОГО МИРА

24. Критерий достоверности или истинности нашего знания заключается в двуединстве субъекта и объекта его, единство которых не менее тождества, а двойство более «координации» (§ 18 сл.).

Вслед за упростившим Плотина Августином Декарт указал на осуществленность этого двуединства в нашем сознающем себя бытии. Оно сознает себя существующим и несомненно существует. Мое существование и мое самосознание — одно и то же; и тем не менее мое существование — нечто иное, чем мое самосознание. Мое самосознание неоспоримо, незабвенно, истинно потому, что оно есть само-сознание. И столь же истинно познаваемое мною мое бытие, потому, что оно само себя познает. «*Cogito ergo sum*» — поскольку «*cogito*» и есть «*sum*», поскольку одно и то же («я», «единство бытия и знания», «нечто») и «мыслит» и «существует». Но «*cogito*» (*cogitatio*) не есть «*sum*» (*esse*). Оно, будучи «*sum*», и противостоит ему, и отлично от него. Оно — либо частично есть «*sum*», а частично «иное» (но ведь оно — «*sum*», существует и существует целиком), либо — есть часть «*sum*», а «*sum*» лишь частично есть оно, частично же — иное (но ведь «*cogito*» притязает на «*sum*» лишь в пределах себя самого), либо — и есть «*sum*» и не есть «*sum*». И мы не усумнимся в «*cogito ergo sum*». Мы выразим его еще решительнее: «*cogito = sum*», но — для того, чтобы прибавить и поставить рядом еще и столь же несомненное: «*cogito non = sum*» или «*cogito ergo non sum*». Сознание (знание) есть бытие, себя самого сознающее или — в качестве сознающего и познаваемого, причем сознание не есть бытие, хотя все бытие сознает и все бытие познаваемо.

Легко проглядеть апоретику Декартовского основоположения, как [в] том случае, когда оно осознается поверхностно, так и в том, когда оно осознается с особенною интенсивностью. Можно, далее, опознав «*cogito ergo sum*», как апорию, исходить из нее, как из первой данности и не делать никаких попыток к ее преодолению. Но мне кажется, что вся после-Декартовская философская мысль легко истолковывается, как ряд попыток пре-

одолеть различные обнаружения усмотренной, (хотя и недостаточно) в его тезисе апории, которая сама лишь одно из обнаружений основной религиозной апории (§ 4). Этою природою ее и объясняется: почему наибольшего ее преодоления приходится искать не после Декарта, а до него, лучше всего — у Платона. В родстве «*cogito ergo sum*» с основною религиозною апориею находит себе объяснение и параллелизм философских концепций религиозным: первые не что иное, как плод релятивизации или «секуляризации» вторых, и не случайно основные мотивы новой западно-европейской философии и даже смена их «предвосхищены» схоластикой.

«Мое сознание есть мое сознающее себя бытие». Это суждение дает моему сознанию (или бытию) нечто новое, его обогащает. Что же? сознание (или бытие) мое ранее не существовало? — Отнюдь нет. Оно только не создавало себя в качестве существующего. Оно обогатилось тем, что, непреодолимо раздвоившись, сознает себя сразу двумя своими моментами: бытием и знанием. Не ошибаюсь ли я, не поддаюсь ли коварному обману памяти? — Ни в коем случае. Ведь я сознаю себя существующим не в том смысле, что самосознание существует, как некая неизменность бытия. Я становлюсь в самосознание; и, как ни мгновенен процесс этого становления, он все-таки процесс, сразу содержащий в себе и бытие без самосознания и сознающее себя бытие, сразу, но в порядке последовательности. Я расту в сознании себя сущим. В начале я просто существую и не сознаю. Потом я сознаю себя все больше и больше, сознаю себя существующим. И «переход» этот от первого момента ко второму и последнему столь непрерывен, что я еще могу сознавать себя сущим и тогда, когда я только существовал, «в начале». Сознывая же себя все больше и больше, я сознаю непрерывное мое обогащение: мое самосознание непрерывно ширится и обнаруживает себя сущим все в новых и новых качествах.

Описываемое сейчас не менее, а более неоспоримо, чем «*cogito ergo sum*», так как тезис Декарта является или менее конкретным и полным описанием или рационалистическим истолкованием описываемого нами. Мы не вносим в описание гипотез, исходим не из всевременности нашего сознания, а из непосредственно наблюдаемого. И не наша вина, если сознание на самом деле умалённо-всевременно.

Итак сознание в качестве сознания себя сущим есть процесс его самостановления из «бытия», которое существует, но существующим себя не сознает, в бытие-сознание, которое сознает себя существующим в саморазъединении на сознающее и создаваемое и в самовоссоединении. И самовоссоединение здесь не устранимо, так как отличительная черта акта самосознания в том, что он соединяет у же предлежащее ему разъединенным. В соеди-

нением же, а не простым соединением акт сознания является потому, что в соединении разъединенного обнаруживается первоединство, без которого соединение не было бы и возможным. В самовосстановлении своем бытие мое сознает себя растущим в новизну, обогащающимся в новобытие, сознает: как оно, еще себя не сознающее, себе, сознающему уже себя, «предшествует» и себя, самому себе «предшествующего», сознает. Бытие наше становится в сознающее себя бытие, раздваиваясь на субъект и объект и воссоединяя их в себе, и в становлении этом обогащается. В чем же его самообогащение? — В том, что появляется новое качество, которое можно назвать истинствованием (ср. §§ 19, 11). Появление истинствования связано с разъединением-воссоединением. Но легко усмотреть, что в эмпирическом нашем самосознании воссоединение меньше разъединения и не в силах восполнить всю разъединенность (§ 18 сл.): даже «*cogito ergo sum*» надо рассматривать как некоторую координацию «*cogito*» и «*sum*», ибо справедливо также — «*cogito ergo non sum*». Недостаточность воссоединения сказывается в том, что разъединенность не восполнена единством до конца, и апория непреодолима. Поэтому обогащение бытия является и обеднением его, богатство — ущербностью. Но, так как обогащение все-таки существует, — самосознание не есть «падение» бытия, а в худшем случае — падение и усовершенствование.

«Бытие», в котором нет самосознания и которое поэтому нельзя назвать ни бытием ни небытием (ибо что-либо «есть» только чрез «истинствование»), является первым моментом описываемого процесса. Разъединение-разъединенность «бытия» на субъект (сознающее себя) и объект (сознаваемое собою) есть второй момент; (неполное) воссоединение-воссоединенность субъекта с объектом — третий. И если теперь мы рассмотрим в различные нами моменты еще глубже, получатся несколько неожиданные выводы. —

Казалось бы, во втором и третьем моментах субъект и объект и есть то самое, что мы в первом моменте не совсем точно назвали «бытием», или сам первый момент. Оказывается, что нет «Субъект» второго и третьего моментов, есть «сознающее себя бытие», «объект» — «сознаваемое собою бытие»; оба вместе — «истинствующее бытие». «Сознание» же или «истинствование» вовсе не внешняя прибавка нового качества к первому моменту (ср. § 5), к «бытию», но — качественно иное бытие. И хуже всего, что мы не можем совсем отбросить первый момент за ненадобностью, ибо тогда не будет существовать и процесса разъединения, потому что нечему будет разъединяться. Не объяснимо тогда окажется и разъединенность: она предполагает единство, в котором нет инаковости. Таким образом для того, чтобы существовал другой момент, как процесс

разъединения и разъединенность первого на субъект и объект, необходимо существование первого, как иного, чем второй, и как находящегося вне второго. Поскольку второй момент есть «второй», он — иной, чем первый: себя самого разъединяет, в себе и собою есть субъект и объект. Но второй момент есть только в том случае, если разъединяемое им (в себе и в качестве себя самого) существует и вне его, как единое, и ему «предшествует». Второй момент разъединяет первый; но в самом начальном миге своем разъединяемое вторым моментом становится им самим, отличным от первого, который остается единым и пребывает в качестве «упора» или «начала» второго. Так первый и второй моменты суть и одно и то же, и разное. И мы вовсе не строим теорию, но просто и не мудрствуя описываем; даже не описываем, а новыми словами повторяем уже сказанное Оригеном и Плотинем, который дал блестящее различие между «энергией сущности» и «энергией от сущности».

Установив двуединство первых двух моментов, мы точно также можем установить и двуединство второго с третьим и третьего с первым. В самом деле, определив третий момент, как воссоединение - воссоединенность «субъекта» с «объектом», не трудно усмотреть, что третий момент возможен только после разъединения - разъединенности и только в ней, т. е. — только после второго и во втором, но что он исходит не из второго, а из первого: не из разъединенности, а из первоединства. Третий момент не первый, ибо он не первоединство, а единение-воссоединение, т. е. может быть лишь там, где есть разъединенность, разъединенность же есть второй момент вне первого. Третий момент берет начало из первого, как воссоединение-единение из единения-единства, но существует только во втором, воссоединяя разъединенное. В начальности и в существе своем он, как и второй, — то же самое, что первый, но все же он вне первого и не первый. Но нельзя ли отождествить его со вторым, признать второй — сразу и разъединением и воссоединением, действительным двуединством бытия-знания, субъекта-объекта? Плотин считал достаточным признать два момента: *Нен* и *Nus*, так как третье «Божественное» занимает в концепции Плотина совсем иное положение, чем в христианской догматике и у нас (*Nus* = *Logos* + *Pneuma Hagion*, а *Psyche* соответствует Адаму или Софии). Однако более простое предположение не является здесь более истинным. — Отношение третьего момента к первому отлично от отношения его ко второму. Третий момент берет начало из первого после второго и чрез второй, осуществляет же себя во втором. Если бы мы отождествили его со вторым, второй бы сразу и разъединял и воссоединял первый. Тогда бы каждый миг разъединения был воссоединением, т. е. не было ни того ни другого и во втором моменте нужно было, вслед за Плотинем,

видеть лишь умаление первого. Тогда, далее, нам бы необходимо было отказаться и от двуединства первых двух моментов. Ведь различность их мы признали реальной. А ее реальность можно обосновать только вторым моментом, как разъединяющим. Если второй момент разъединяет и воссоединяет, двуединство его с первым оказывается невозможным. И раз третий момент берет начало из первого, те же самые основания, которые вынудили нас различать первый и второй, вынуждают нас различить второй и третий.

Так мы приходим к признанию некоторого нашего триединства, на котором покоится несомненность Декартовского тезиса. Апория триединства обосновывает апорию двуединства сознания-бытия, субъекта-объекта. — Утверждая триединство, мы утверждаем и различность и единство трех моментов. И единство их не нечто четвертое, а их единство. Вторым отличен от первого, но разъединяет он первый, хотя разъединяемое уже не есть первый. Одно и то же и неразъединимо в первом, и разъединяемо вторым и во втором, и воссоединяемо третьим. Откуда, спросим себя, новое во втором, т. е. сам второй? — Из первого. Но ведь в первом нет разъединенности, нет субъекта и объекта; ведь второй, несомненно, нечто прибавляет к первому? — И да и нет. То самое, что во втором и в качестве второго разъединяется-разъединено, — в первом едино, а третьим воссоединяется - воссоединено. Нет надобности предполагать, что в первом есть нечто, чего в нем нет. Инаковость каждого момента только в нем и только он, но он — то же самое, что и два других момента. Поэтому: второй обогащает и обедняет первого, а третий восполняет обедненное вторым, и все-таки нет ни обогащения, ни обеднения, ни восполнения в единстве всех трех — обогащение, обеднение и восполнение соотносительны тройству, а не единству.

Очень легко смешать триединство с первым моментом или счесть единство тройства за четвертое (первое заметно отчасти у Плотина и в так называемом субординацианстве). Но это будет ничего не объясняющим упрощением триединства. С другой стороны, если описанное нами триединство — реальность, а не наше измышление, оно должно лежать в глубине основной религиозной апории (§ 4) и эта апория должна быть двуединством Бога и Человека на основе триединства. Вместе с тем встает вопрос об отношении раскрытого сейчас триединства к триединству «poss-e-st» (§ 5). — Уже теперь ясно, что «становление» (e) в «possest» на самом деле есть двойство разъединения-воссоединения. А так как разъединение является реально иным, чем воссоединение, триединство «possest» оказывается четверицею, в которой первый момент — «небытие», а четвертый — «бытие». Бог выше бытия и небытия: в Нем небытие и есть Его бытие; напротив тварь «есть», если она «не есть» или если она небытие.

Поэтому Бог есть Троица, а учетверение триединства есть творение; тварь сама в себе — двоица, в созданности и обоженности ее — двуединство тварной троицы с Богом или четверица. Само же единство совершенной твари с совершенным Богом может быть выражено числом семь.

Если мы откажемся от триединства, описанное нами становление бытия в знание (ср. § 5) окажется необъяснимым. — Мы не сможем указать, откуда появляется во «втором» новое, раз оно становится из «первого», в котором нового нет. Не сможем мы объяснить и того, во что становится или расширяется «второе», раз в первом не было всей полноты. Если же в первом была вся полнота, непонятна сама возможность расширения во втором, которое вовсе не умаление только, а и обогащение. Триединство же объясняет нам, как возможно единство разъединения и разъединенности, процесса и факта знания, искания и нахождения (§ 19): при попытке во всех этих случаях остановиться на низшей, производной апории двуединства удовлетворительных выводов не получается. И только триединство преодолевает противоречивое бытие несовершенства в совершенстве (§§ 5, 10, 13). Триединство непостижимо. — Конечно, но оно — последнее из непостижимого, к чему мы можем приблизиться рациональным путем. И сверх того, триединство легче и скорее приемлется нами, чем двуединство. Оно обоснованнее, хотя и не познавательно, не теоретически обоснованнее (§ 20 сл.). Обоснованнее же оно потому, что предполагает Триединство Божье, а Божье Триединство — основа христианской веры.

Теперь именно выясняется, что для объяснения несовершенства нашего знания (в частности — для объяснения того, что в самосознании мы становимся в новое и обогащаемся) недостаточно развитых в первой главе соображений о причастии твари к Богу (§§ 10-14). Но из описанного выше процесса самосознания вытекает, как легко показать, их необходимость.

Полученные нами выводы не самоочевидны, а приобретаются путем довольно долгого и сложного анализа. И они требуют от нас некоторого усилия для того, чтобы их опять не «упустить» и не низвести их на степень абстрактных схем. Они воспринимаются нами в общих чертах — не во всей своей конкретности, нами только постулируемой и постигаемой нами лишь «стяженно» (§ 25). Это — несомненное несовершенство нашего знания, объяснимое, как умаленность нашего тварного триединства. Знание же наше несовершенно (что уже указано выше) и в том, что в нем воссоединенность меньше разъединенности. Полное преодоление различности «*cogito*» и «*sum*» лишь постулируется и предчувствуется, но конкретно нами не созерцается, как и должно быть при неполноте нашего тварного Богопричастия. В самом росте нашего самосознания наблюдается неопределенность нашего бы-

тия, и процесс самосознания приобретает признаки дурной бесконечности, каковой не должно быть в Абсолютном. А в связи со всем этим вовсе уже не так очевидно-несомненно признанное нами неоспоримым основоположение Декарта. Было ли оно до конца неоспоримым и для него самого? Зачем тогда он не удовольствовался первою формулировкой своей мысли — «sum», — а заменил ее новою — «cogito ergo sum»? Где несомненность, там никаких «ergo» не нужно. И не говорил ли он сам о «метафизическом сомнении»?

25. «Я все-таки сомневаюсь. Может быть, я не существую и себя не сознаю. Мне кажется, что мое бытие и самосознание — нечто не настоящее, какое-то сонное мечтание».

— Это и есть та самая ограниченность «cogito» в своем бытии пределами своей «cogitatio», о которой мы говорили (§ 24). Твое сомнение может быть выражено вопросом: «ограничивается ли мое бытие пределами моего самосознания?» И ставя такой вопрос, ты, конечно, уже обладаешь каким-то высшим бытием, т. е. уже им самим и являешься. Тебе в твоём сомнении раскрывается само высшее бытие. И за это открытие мы тебе благодарны. —

«Но, может быть, и его не существует».

— Тогда бы не было и твоего сомнения. Недостаточность, своего рода иллюзорность твоего бытия ты в состоянии определить только из высшего и высшим. И оно не менее действительно, чем твое, так как иначе его бы и не определяло. Правда, можно бесконечно продолжать сомнение, отрицая узреваемое высшее бытие с помощью все более и более высшего. Но, если сомнение наше не будет словесным и бессодержательным, мы сейчас же обнаружим, что отрицаниями своими только утверждаем совершенство бытия, высшего, чем наше, и вовсе не встречаем надобности в превращении его в дурную бесконечность. И оно предстанет нам, как действительно неоспоримое и несомненное, а потому обуславливающее или делающее сомнительным всякое иное. У порога его умирает всякое сомнение. В своем бытии мы сомневаться можем, в нем сомневаться бессильны. Может быть, его не следует называть бытием (§ 24). Но, если наше, меньшее и несовершенное, себя сознает, — некое совершенное самосознание должно существовать и в бытии совершенном. Иными словами — и оно триедино. —

«Таким образом сомнительность моего бытия все же остается?»

— Ты предлагаешь мне усумниться в том, что я есмь это высшее бытие. — Я могу им быть и не быть. Но раз существует сомнение, несомненно существует некоторый «разрыв» между мною и высшим бытием. Несомненно, что в каком-то смысле я не есмь высшее бытие. Но тогда в каком-то ином смысле я и есмь оно. —

«Каким образом?»

— Допустим, что наше бытие совсем, абсолютно не есть высшее. Такое допущение невозможно (§ 1). Откуда тогда у нас мысль о высшем бытии и некое постижение его? —

«Мысль о нем и постижение его — мы сами, собственное наше сознающее себя бытие».

— Но почему же, существуя в себе самих ограниченно и замкнуто, мы мыслим, существенно мыслим еще и высшее, сознаем свою ограниченность, т. е. ее и преодолеваем? В качестве постигаемого или, вернее, приемлемого мною высшее бытие есть и я. Но оно и не я, ибо оно выходит за мои грани и меня за них выходит. Оно превышает меня, и я ему противостояю. Противостояние же мое ему не такое, как противостояние во мне самом меня-субъекта мне-объекту, а несравнимо большее, неоспоримо реальное (ср. § 9). Высшее бытие содержит в себе все мое сознающее себя и свою ограниченность им мое бытие; но оно содержит в себе и еще что-то. Я постигаю его, как иное, которому присуща всякая мысль моя о нем и вообще всякая моя мысль. Оно богаче меня и меня определяет. Только, определяя меня и вообще низшее, себя оно не определяет. Ибо тогда бы оно не определяло иное, а отделяло его от себя. Определение низшего высшим — определение из высшего и как бы внутри высшего. Если ты поймешь это, тебе до некоторой степени станет ясным и то, каким образом высшее, превышая тебя, может быть и тобою. —

«Все равно, ничего не понимаю».

— Нет в высшем моей недостаточности; и, усматривая ее, я лучше всего понимаю, в чем и чем высшее меня превосходит. Мое бытие недостаточно в том, что оно может исчезнуть; не только «может» — оно исчезает, тает на моих глазах, во мне самом я сама таю (§ 10). Мое бытие недостаточно в том еще, что ранее его не было. Пускай даже прежняя и возможная будущая моя небытность не более, чем моя иллюзия. Сама эта иллюзия, сама возможность моей начальности, а стало быть — и конечности, — неоспоримый факт, который непрерываемо свидетельствует о сознании мною моей ограниченности, о бытии ее, и тем самым — о сознании мною неограниченного бытия и о бытии его. Но я не только предполагаю мою начальность-конечность — я вполне реально переживаю ее, действительно мгновенно становлюсь в новое и погибаю. И я-прежний был так же, как я новый есть. Этого ничем не устранить, это истинно, есть и есть навсегда. От того, что я перестаю и даже перестал быть прежним, я-прежний не перестал и не перестаю быть бытием. Утверждая: «этот миг моего бытия есть», я утверждаю: «этот миг моего бытия есть и высшее бытие». Если он исчезнет для меня и в качестве меня (в качестве меня-нового), если

я-новый им уже не буду, — вообще-то он не исчезнет, как не исчезает местоимение я в смене словосочетаний: «я-прежний», «я-новый», «я-новейший». Сознавая прехождение во мне этого мига и возможность того, чтобы он не преходил, и абсолютную неуничтожимость его, я уже утверждаю непреходящее бытие, на основе которого и в котором только и возможно само прехождение.

— Это мое состояние есть. Значит, в данный миг оно обладает качеством бытия. Но бытие не отвлеченное понятие, не нечто, содержащее в себе вещи и «явления» на подобие какого-то вместилища (ср. § 19). По самому существу своему бытие — нечто неуничтожимое и в то же самое время вполне конкретное. Оно — все, всеединое бытие. Нечто мыслится, т. е. существует в качестве истинного, лишь потому, что оно есть бытие. И бытие, как мы видели (§ 24), «предшествует» своей истинности и остается после нее, хотя и истинность, будучи истинным бытием, неуничтожима. Но если истинствование есть бытие, то бытие высшее, о котором мы говорим и которое предикцируем истинному, уже не бытие, а триединство, совершенно содержащее в себе и бытие, и разъединение его и воссоединение разъединенного: и бытие и становление-погибание или становление в погибании. Таким образом в высшем бытии, которое есть высшее триединство, это мое состояние погибая не погибает не в том смысле, что исчезает бытийность погибания-становления, а в том, что кроме становления-погибания это мое состояние есть еще и бытие. —

Высшее триединство превосходит меня в том, что я — только ограниченный в себе момент его, именно: становление в погибании. И это триединство не мое триединство, ибо я в самом становлении-погибании моем опознаю противостояние и причастие высшему, иному. Мое триединство противостоит высшему триединству, с которым двуедино, однако так, что и единство и двойство его со мною - триединым определяются им и из него, а не мною и не из меня. Несомненное мое несовершенство, которое сказывается в том, что я — только ограниченный момент себя-триединого и недостаточно познаю и содержу мое триединство, — является только моим несовершенством. Но даже самое «мое совершенное триединство» еще несовершенно, ибо оно содержит в себе меня, как ограниченный свой момент, и мое и свое противостояние Абсолютному.

Высшее абсолютное Триединство или Бог обладает изначально совершенством в Своей Полноте, в благостном Своем самоуничтожении-самовосстановлении, в создании-обожении моего тварного триединства. Мое «совершенное триединство» существует и совершенно лишь чрез причастие Абсолютному Триединству и только по обожению превозмогает свое несовершенство, т. е. содержащее им в себе мое несовершенное триединство,

которого я сразу даже не опознаю, как триединство. Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенное триединство, момент моего совершенного, двуединого с Божьим. В качестве такого ограниченного момента я все-же некоторым образом содержу и опознаю высшее мое триединство и Триединство Божье. Но содержу и опознаю я их участвую и умаляемо — словно сжав их друг с другом и со мною, «стяженно», «contracte», как говорил Николай Кузанский. Поэтому я и ошибаюсь. — Так, например, я могу не замечать бытия, как момента, без которого нет и моего становления-погибания, и необходимого единства бытия со становлением-погибанием в триединстве. В этом случае убедительным кажется скептическое и даже отрицательное отношение к моей неумничности, тем более, что тварное мое ничтожество смутно мною опознается. Или я могу смешивать становление в погибании с бытием и безмятежно развивать учения об отвлеченной моей душе, о духовной субстанции, о бессмертии души и т. п. Или я не отличаю моего триединства (даже несовершенного) от Божьего и склоняюсь к пантеизму (§ 6) и атеизму. Или, наконец, осознав свое ничтожество, начинаю вопреки очевидности сомневаться в собственном моем бытии.

Итак наше сознающее себя бытие (*cogito-sum*) есть наше триединство в ограниченности его становлением-погибанием, т. е. в умаленности со стороны его бытия и воссоединенности. Отсюда с необходимостью вытекает парадоксальный факт: наше эмпирически-ограниченное триединство есть и наше совершенное триединство, наше эмпирическое самосознание — и наше высшее самосознание, хотя первое и противостоит второму и является преимущественно, «актуально» нашим. Наше высшее бытие содержит в себе и свое несовершенство, как свой ограниченный момент, который противостоит в нем не другому моменту его, а ему самому, совершенному нашему бытию. Совершенство в себе самом определяет свое несовершенство, но не определяет и потому не распределяет себя самого. Если же установленное нами двуединство нашего совершенства с нашим несовершенством и само наше совершенство — действительность, действительно и двуединство его с Божественным Триединством и само Оно. В противном случае нет нашего совершенного триединства и нет нашего эмпирического сознающего себя бытия. И мы не заключаем от низшего к Высшему, что невозможно, но — усматриваем в нем Высшее в низшем. Мы сознаем Высшее чрез Него самого; и наше сознание Его является Его в нас Самосознанием, которым мы лишь причастуем и которое в качестве нашего лишь ограничиваем (ср. § 8).

Анализ нашего самосознания приводит нас, таким образом, к положениям, уже установленным в первой главе — к идеям

Богочеловечества, теофании, как творения-самовозникновения, причастия, всеединства Божества и ничтожества твари. И если бы мы из этих идей попытались вывести самосознание, мы бы легко убедились, что оно может быть лишь таким, каким вскрыл его нам анализ §§ 24-25.

Некоторые из наших выводов и как раз те, которые сейчас для нас наиболее существенны, могут быть сформулированы более просто и потому более действенно. — Нет нашего самосознания-бытия без Самосознания-Бытия Божьего, которое не беднее, а богаче нашего, всецело содержа в Себе и наше и еще неисчислимо-многое, и без сознания нами нашего противостояния Богу и нашего двуединства с Ним. Это — «формула» Дж и о б е р т и : «l'Ente crea l'esistente». Это — основа и основной факт нашего бытия и самосознания, настолько основной, что мы его даже не замечаем. Мы не замечаем бытия и самосознания Божиих потому, что существуем и сознаем себя только чрез причастие к ним, потому, что не стремимся и не хотим в нашем самосознании различить «само» и «знание», как Божье, и только «со», как наше, все сущее признать Божьим и все «наше» — ничем. Мы недостаточно полно и напряженно переживаем опыт нашего небытия (§ 10), слишком гордимся похищенным и присвоенным, Божье считая своим; недостаточно смиренны — себя не «опустошаем». Стоит нам немного осознать свое ничтожество, — и мы уже видим Бога в самосознании нашем, и уже все наше самосознание, все наше знание становится «умною» молитвою, которая тем сладостнее, чем мы смиреннее. Надо все время повторять эту «умную» молитву Иисусову — дальше, дорогой читатель, ты поймешь, почему она Иисусова — устами, т. е. все время словесно и письменно выражать свое знание, ибо иначе рассеивается и меркнет свет ума и престаает молитва. Но не должна она быть только словесною, а — еще и внутренною, истинно-умною, ибо иначе останется лишь пустое внешнее звучание. И мало неустанно повторять ее устами и умом — необходимо еще направлять ее в сердце, которое от нее согревается, тает и тихо радуется. Сердце же изливает ее в жизнь и деятельность и изливается вместе с нею, ибо не удержат ее в себе сердцу, ею преисполненному, и от нее не отлучиться. Когда истинно станем мы просить Господа Иисуса Христа помиловать нас грешных, т. е. ниспослать нам, ничтожным, нагим и сирым, благодать Свою, тогда возсияет в нас свет и возгорится огонь, и все озарится единым Светом. Тогда в милости Господа, нисходящей в ничтожество наше и в нас предлагающей, увидим мы Его, истинно Сущего.

26. Во всякий миг своего бытия сознание мое едино. Оно едино и в самом последовании своих миггов, т. е. непрерывно. Но

оно, нисколько не утрачивая своего единства, и многокачественно. Это ясно уже в «*cogito ergo sum*» (ср. § 24), ясно и во всяком душевном нашем состоянии — когда, например, сознавая себя существующим, т. е. качествуя и в познаваемости и в познании, я еще о чем-нибудь мыслю и еще наблюдаю за процессом моего мышления. Все мое бытие, осознаваемое мною, — я; и все мое осознание — тоже я; и я не что-то третье, но — само мое бытие и само мое осознание и порознь и вместе. Тем более весь я — мое мышление и мое наблюдение над ним. Всякое качественное является всем сознанием, но ни одно не является другим. Отношение между качествами, грубо говоря, подобно отношению между разными свойствами одного и того же тела: между температурой и окраской, плотностью и вкусом и т. п. Одно качественное абсолютно отделено от другого и никак в него перейти не может; но оно отделено не так, чтобы между ними существовала общая граница, по одну сторону которой одно, а по другую — другое. Из этой неодолимой взаиморазличности качественных следует, что для полноты их единства необходимо единство бытия и небытия каждого из них и их всех (ср. §§ 4 сл.; 7, 9 сл., 12).

Всякое качественное может в процессе нашего бытия-сознания возрастать, усиливаться или увеличиваться и ослабевать или уменьшаться. А так как мы не предполагаем противостоящего качественному особому «я», это усиление или ослабление качественного не что иное, как усиление в нем или в качестве его самого «я», «сознания» или «единства качественных». Но качественное-сознание не может усиливаться или увеличиваться из самого себя (ср. § 10): его усиление объяснимо лишь в смысле возрастания его причастия к совершенному нашему триединству, его ослабление — в смысле умаления этого причастия. Пойдем несколько дальше и присмотримся к процессу возрастания отдельного качественного. — Он тоже предстанет перед нами, как рост многообразия качественных этого качественного (которое и есть само сознание) или как рост причастия нашего сознания к его совершенству. Таким образом открывается возможность бесконечного атомизирования сознания на качественные, и мы приходим как будто, к абсолютной его прерывности или множественности и, в конце концов, ко полному его распылению и небытию. Но сознание, несомненно, непрерывно и едино и в целом своим и в каждом своем качественном. Само разъединение его на прерывную множественность уже предполагает непрерывное его единство (ср. § 24). Сознание и прерывно и непрерывно, и множественно и едино; и, несмотря на все противостояние его прерывности-множественности его непрерывности-единству, единство и непрерывность его — то же, что его множественность и прерывность (ср. §§ 11, 14). Сознание — всеединство, а не отвлеченное пустое «я», содержащее в себе множество качествен-

ваний. Оно, как множество, не реально и не постижимо в смысле отвлеченного единства. Оно, как единство, не является отвлеченным, распыленным и потому не существующим множеством, но — необратимо-упорядоченным множеством своих моментов (качествований).

Нам не дано действительное всеединство сознания — мы несовершенны. Но нам дано приближение нашего сознания к многоединству в сосуществовании нескольких его качествований. Правда, всегда это небольшое число качествований: иного и нельзя ожидать от несовершенного триединства. Надо отметить и еще одно характерное явление. — Некоторые качествования сознания «совместимы» друг с другом; некоторые «несовместимы». Так взаимно-несовместимы сомнение и уверенность в одном и том же, печаль и радость, любовь и ненависть, вообще — качества взаимно-противоречивые. И мое сознание не в силах осуществлять себя сразу или «одновременно» в большом числе качествований и в качествованиях несовместимых или противоречивых. Впрочем, нельзя говорить о несовместимости абсолютной.

Допустим, я «качествую любовью» к какому-нибудь человеку. Я люблю его, охвачен моим чувством, всецело есмь моя любовь. Любовь моя меняется. Однако я могу до некоторой степени отвлечься от процесса ее изменения, от ее моментов или качествований и как бы всевременно в ней пребывать. Но вот я начинаю, еще любя, и ненавидеть того же самого человека. Ненависть моя появилась во мне, как новое мое качествование, причем я не заметил, когда и как она появилась. Сколько я ни стараюсь, я никак не могу уловить начального ее мига. Я мысленно (и реально) восхожу к началу моей ненависти; и, чем больше к этому «началу» приближаюсь, тем более убеждаюсь, что она, хоть миг, да сосуществовала с любовью. В каком-то смысле я был двуедин в любви и ненависти: любя уже ненавидел, начав ненавидеть еще любил. И оказывается, что временное течение ненависти как-то «после» (хотя и не временно «после») ее сосуществования с любовью. Недаром я и сейчас «вспоминаю» о моей любви и снова «начинаю» любить.

Неоспоримо познавая непрерывность нашего сознания, мы познаем его, как непрерывное изменение или развитие, как непрерывный временной процесс (§ 24). Но для того, чтобы наблюдать изменение, необходимо сразу целиком содержать его в своем сознании. Условно представляя себе развитие нашего сознания в виде смены трех моментов — *l* - *m* - *n* и стараюсь понять, как возможна эта смена, мы необходимо приходим к формуле всеединства. Раз в сознании существует смена прошедшего настоящим, а настоящего будущим, раз само оно является этой сменой и сознает себя ею, — оно необходимо является всеми тремя моментами сразу. Следовательно, оно обладает «всевременностью»

трех мигов». Но ведь с тою же самою непрерывностью / становится из *k*, *k* из *i*, *o* из *п*, *р* из *o* и т. д. Следовательно, сознание всевременно и в целом. Оно не обладает всеми своими прошлыми и будущими моментами актуально. Поэтому мы должны признать его всевременным умаленно и потенциально: умаленно — во «всевременность трех мигов», потенциально — в малую действительность и познаваемость его прошлого и его будущего. Вместе с тем мы обязаны признать актуально-всевременным высшее наше триединство, двуединое с нашим несовершенным, о котором мы сейчас говорим. В совершенном нашем триединстве все моменты: как настоящий, так и прошлые и будущие, одинаково актуальны и совместимы, являясь его необратимо (в силу непрерывности) упорядоченным множеством, как моментом его всеединства.

Но мы умаляем нашу всевременность не только во «всевременность трех мигов», а еще и по иному — в «образы» прошлого, в «предчувствия» и — очень редко и у особо одаренных людей — «образы» будущего. «Вспоминаемое», конечно, и есть то самое, что вспоминается, не «копия», не «воспроизводимое», не «образ» в точном смысле этого слова. Но «вспоминаемое» прошлое является моему «вспоминающему» его или причастному ему сознанию не вполне его «собственным». В настоящем я могу действовать так или иначе, в том или ином направлении; в нем я чувствую себя свободным и действующим. «Вспоминаемого» я изменять не могу: оно для меня необходимость, меня связывает, определяет, ограничивает. Оно — я сам и в опознании его мною и в сознании мною того, что оно мое и было моим так же, как настоящее. Но оно лежит в моем сознании какою-то непреодолимой, роковой данностью, словно мертвое тело или больной зуб. Вспоминаемое не исчезло: оно осталось и остается таким же актуальным и свободным, каким было, в высшем моем сознании; но для меня ограниченного оно померкло, изнемогло, омертвело. Между мною-актуальным и мною-всевременным, для которого прошлое не перестало быть настоящим, произошел разрыв. В нашем двуединстве умалилось единство и возросла разъединенность. Вместе с тем умалилась и несомненность — не вспоминаемого, а того, что оно действительно было мною. Сомнение это я могу преодолеть только восхождением моим в мою всевременность, где я свободен и актуален в моем прошлом не менее, чем в моем настоящем. Ведь в настоящем я не сомневаюсь как раз потому, что не только его познаю, а еще и живу им, являюсь им всецело (ср. §§ 18-20).

Все это вовсе не означает, будто высшее сознание может переменить прошлое (или будущее): само высшее сознание осуществляется в нем чрез меня-прошлого и в нем меня ограничивает. Каким-то неведомым мне образом высшее мое триединство еще и восполняет мое эмпирическое прошлое, ибо

я не был бы ограниченным, будь во мне все высшее. Равным образом, если высшее сознание сейчас (как и всегда) содержит в себе всю актуальность всего моего будущего, оно нисколько не ограничивает моей свободы. Ведь оно осуществляет мое будущее чрез меня же ограниченного и только в моем будущем. Для меня ограниченного мое будущее «еще» не существует. Я даже не вправе сказать, что оно «уже» существует во мне-совершенном, так как понятия «еще» и «уже» обладают смыслом только в ограниченности моего бытия и никоим образом не применимы к отношению меня - несовершенного ко мне-всевременному. Всевременность не только не ограничивает моей свободы — она одна лишь и делает эту свободу возможною¹.

В ниспадении нашей всевременности до «всевременности трех мигов», в умалении действительности до степени «воспоминаемого» и «предчувствуемого» мы усматриваем не только недостаточность нашего бытия, но и нашу вольную немощь. Мы особенно ярко переживаем эту немощь, когда не в силах совместить несовместимые качественности или когда за границею некоторого неопределенного, но малого числа моментов, которые сосуществуют, начинается временная смена даже совместимых качественностей. Безсильные сразу охватить сложное явление или понять сложную мысль, мы некоторые моменты «упускаем» в прошлое и только некоторые «удерживаем».

27. Всевременность высшего нашего триединства умалется во временность низшего. И у нас нет никакого права и ни малейшего основания противопоставлять единство множеству, как две отдельные реальности или субстанции, как субстанцию и акциденции, и считать второе иллюзией. Качественности не иллюзия, а вполне реальное бытие. Поэтому они должны существовать и в совершенном нашем бытии и быть им самим. Следовательно, наше высшее триединство есть совершенное единство и совершенная непрерывность всего нашего эмпирического множества, с полною очевидностью в разной степени умаленные в эмпирии, и совершенная, доведенная до конца множественность или прерывность. Но доведенная до конца множественность есть ничто, распыление единства, его уничтожение. И только чрез такое уничтожение множественности многообразное единство может быть единством, преодолев непреодолимую различность качественностей (§ 24). Таким образом высшее триединство есть единство и тройство, а как производное тройства — множественность, чрез единство в нем «есть» и «не есть», чрез диалектику бытия-небытия,

¹ См. мою ст. «О свободе» в журнале «Мысль», №1, Пет. 1921, Ср. §§ 14 сл.

чрез совершенное становление-погибание. И оно — всеединство, как единство и как всякий момент его всемножественности, чрез ту же самую диалектику. Все оно в единстве своем и «не есть», и «есть», и опять «не есть»; и каждый момент его также «не есть», «есть» и «не есть». Поэтому-то оно — и совершенное единство, и доведенная до конца множественность, и необратимо-упорядоченное становление множественности. Так становится понятным, почему именно взаимно-противоречивые моменты в эмпирии не сосуществуют, а последовательны временно (§ 26). Они как раз и стоят друг к другу в отношении «есть» к «не есть», несовместимость которых и совместима только в бытии совершенном, высшем бытия и небытия.

Эмпирическое или несовершенное бытие наше не что иное как это самое упорядоченное (хотя и неполное) становление множественности в ее погибании. В эмпирии существует «не есть» без «есть» или, вернее, в нем сосуществует «не есть» со «стяженным» «есть» (§ 25). Она едина, но не в смысле действительного единства, а в смысле единства «стяженного», в котором не различима множественность и которое все же не есть безразличное единство. Всякий момент ее един и существует, как единый, тоже лишь стяженно. Он становится и погибает, но не достигает ни полноты «есть» ни полноты «не есть». В эмпирии нашей нет единства множественности, и потому ее моменты вытесняют друг друга без восполнения этого взаимовытеснения взаимосовместимостью. В ней во всяком моменте ее появляется новое, ранее в нем не бывшее, и погибает настоящее, убеждаясь в прошлое и переставая существовать. И как для настоящего совсем еще нет будущего, так для него совсем уже нет забытого прошлого. Всем этим и определяется наша временность, онтологически реальная не только в содержании своем, но и в своем «движении», необратимо-упорядоченном, и в своем становлении, которое есть становление всякого момента, и в своем погибании, которое тоже есть погибание всякого момента. Она прерывна, так как одно качественное непреодолимо отлично от другого. И она непрерывна, так как всякое качественное переходит в другое. Переход же одного качественного (m) в другое (n) не что иное, как возрастание n в то время, как умалывается m , и двуединство m и n . Временность не онтологична и не реальна в том, что в становлении момента и всеединства моментов нет уже небытия их и нет еще полноты их бытия (иначе как стяженно), и еще в том, что в погибании их нет их становления. Временность не онтологична в недостаточной всевременности своей. Она — момент всевременности, ограниченный в себе самом.

Но всевременность только качественное триедино-всеедино-го бытия, отнюдь не вместительное его. Поэтому и время не «область» или «пространство», в которые я ниспадаю, но — качественное

меня самого ниспадающего. Когда я пытаюсь опознать реальное единство моей множественности и стяженно его опознаю, я невольно отрываю, отвлекаю или абстрагирую единство от множества и превращаю единство в мнимую реальность отвлеченной системы множества, в идеальное или пустое время. В этом разъединении познавательного качества моя греховная разъединенность в целом. Смутное опознание моей всевременности со стороны ее единства становится для меня фикцией пустого времени, как некоторого вместилища, неизменно и неподвижно объемлющего временное мое течение (ср. § 16). И «форма» времени оказывается уже совсем не временем, которое течет в ней, по-прежнему необъяснимое, по-прежнему требующее от меня новых гипотез. Я отвлек от подвижного времени неподвижную и неизменную «форму». Но я или оставил в нем другую такую же или уничтожил и подвижность времени, его течение, множественность его моментов.

Переход всевременности во временность (как и обратно) неуловим, потому что он столь же непрерывен, как замедление вращения в бесконечно-быстро вращающемся колесе. Бессмысленно говорить о начале времени в смысле какого-то временного же момента. Никогда не удастся подметить — это мы уже усмотрели на примере перехода любви в ненависть (§ 26) — временное начало моего качественного. Когда оно эмпирически существует, оно уже временно течет. А в поисках его начала я неуловимо перехожу в его всевременность, где оно сосуществует с другими, и вскрываю всевременную его сторону, но вовсе не начало его во времени. Конечно, мы располагаем моменты нашей душевности во временной их последовательности; но мы делаем это исходя из всевременного их единства. — «Эта моя ненависть "после" той моей любви». Я могу высказать такое суждение лишь потому, что обладаю всевременным двуединством моей любви и ненависти, а в нем их упорядоченным, но не временным взаимоотношением. То же самое происходит, когда я пытаюсь распределить во временном последовании все моменты моей жизни. И поэтому я не могу указать первый временно момент ее, сказать, когда началось мое эмпирическое бытие. Такого временно - первого момента или начала просто нет и быть не может. Наша ошибка является как бы следствием проекции на бесконечную прямую линию всех точек периферии круга, которые являются излучениями его центра (см. рис. § 14). И потому мы попадаем в безвыходные противоречия, когда ищем временное начало нашей жизни и, не находя его, все-же не можем утверждать, что она бесконечна. Но ведь мы приблизительно все-таки временное начало нашей душевности определяем? — Да, только не из нас самих ограниченных, не из нашей временности и даже не из нашей всевременности, но из всевременного единства всего тварного и временного космоса,

внутри его «времени» и по отношению к другим его временным моментам. Есть глубокая, абсолютная правда в утверждении, что весь мир начинается и погибает вместе с каждым из нас. А если кто хочет устранить в этом утверждении всякую возможность субъективизма, он может формулировать его и иначе. — Все мы возникли в миг возникновения мира, все воскреснем для того, чтобы вместе с ним погибнуть в его последний миг. Однако по отношению к всеединому космосу стоит та же самая проблема.

28. Я обладаю самосознанием — сознаю себя качественно так-то и так-то, например — любящим, гневающимся, мыслящим. Никогда, однако, не сознаю я себя, как нечто отдельное или отъединенное от моих качествований и ими не качественно. Правда, очень часто — и не только под влиянием разных философов, а и под влиянием тех же самых мотивов, которыми обусловлены их гипотезы — я воображаю и постулирую некую бестелесную, неизменную и бессмертную «душу», некое бескачественное или особо-качественное «я», мой «дух» или мой «трансцендентальный субъект», в несуществовании которого мне, после моего раскаяния, ни себя ни других убедить не удастся. Но лишь только я обращаюсь к самонаблюдению, как все мои гипотезы сразу же обнаруживают полную свою необоснованность. — Обычно я себя как будто и не сознаю или сознаю до неуловимости смутно и, во всяком случае, не отдаю себе отчета в моем самосознании. Но вот — потому ли, что ослабела интенсивность моего качествования, или потому, что я ставлю себе именно эту цель, — я начинаю себя осознавать. И мне кажется, будто я сознаю себя отдельным от данного моего качествования и ему противостоящим. Однако, несмотря на всю «естественность» того, что мне «кажется», и на согласие «кажущегося» с моими предположениями, я очень скоро убеждаюсь, что противостояние и «отдельность» якобы наблюдаемого мною моего «я» ничуть не больше и не меньше, чем противостояние и отдельность любого моего качествования от других и что мое «я» не что иное, как новое мое качествование. Я просто стал качественно по-новому, мое же «я» от меня убежало. Я бросаюсь за ним в погоню — снова та же самая история. — Мое «я» неуловимо.

Этот давно уже отмеченный факт убегающего «я» в бесконечность можно объяснить двояко. — Можно, во-первых, вопреки непрекращаемому нашему опыту, тем более убедительному, что он расходится со всеми нашими предположениями, упорно утверждать существование какого-то «чистого я», предела наших бесконечных и бесплодных поисков. И можно, во-вторых, признать, что такого «я» вообще не существует. Отсюда не следует, что вообще никакого «я» нет. — Наше «я» не самобытная субстанция, отдельная

от своих качественностей-акциденций, и не самобытная их система. Оно не идеальное или отвлеченное бытие. Но оно и не фикция. Наше «я» — конкретное всеединство наших качественностей, каждое из которых есть особый его аспект (или само оно в особом аспекте) и стяженное всеединство прочих. Иными словами, каждое наше качественство не оторванный от прочих момент, а — стяженное всеединство всех моментов, индивидуализируемое им, и потому «я».

Совершенное мое «я» (моя «душа») — конкретное всеединство всех его качественностей, прошлых, настоящих и будущих (§ 26): доведенное до конца (т. е. не сущее) их множество, упорядоченное их множество в их становлении-погибании и их единство. Оно упирается во всеединое «я» космоса (в «я» Адама), будучи одною из его индивидуализаций, а чрез него и в нем обосновано в Я Божественном, существуя и существуя, как «я», только чрез причастие к Нему (§ 24 сл.). Эмпирическое мое «я» — конкретное всеединство моего совершенного «я», но в его стяженности. И этим объясняется недостаточная различимость в нем его множественности, дающая повод к созданию фикции пустого или идеального «я». Так же, как всевременность свою мы пытаемся осмыслить в фикции пустого времени (§ 27), так же в фикции пустого «я» пытаемся мы осмыслить само наше всеединство. Не такова же ли природа и третьей фикции — фикции пустого пространства?

29. Прошлые моменты моего сознания обнаруживают, поскольку они опознаются мною, некоторое сходство с несовместимыми или противоречивыми моментами (§ 26 сл.). В опознании прошлого (и будущего — если дело идет о ясновидении) мое «я», как субъект знания, противостоит своему объекту больше, чем в со-знании любого своего настоящего момента, чем и объясняется меньшая достоверность прошлого. Прошлое едино с познающим его, как его качественство, но в давности, в непреодолимой его необходимости (§ 26) познающее его «я» себя уже не находит. — Может быть, вспоминаемое мною сейчас вовсе не существовало, а только воображаемо мною и относимо мною к прошлому; может быть кто-то иной его мне внушает. Единство субъекта знания с данностью прошлого и принадлежностью прошлого ему же самому, субъекту, который теперь «вспоминает» и вспоминаемым содержанием, несомненно, качественно, как своим, единство этого субъекта с другою, такою же, как он, индивидуализацией его самого всевременного весьма слабо и бледно. Иногда оно словно совсем исчезает. Так сомнамбулы говорят о себе самих в нормальном состоянии, как о третьем лице. И достаточно напомнить о хорошо известных случаях «раздвоения личности». Впрочем, мне кажется, что в большинстве случаев подобное «раздво-

ение» или «размножение» личности происходит не без участия «наблюдателя», который бессознательно оказывается, если и не отцом, то акушером всех этих Леоний под номерами.

Инаковость образа воспоминания и его отъединенность от познающего (вспоминающего) субъекта приводит нас к еще меньшей степени единства в познании нами инобытного. Но здесь приходится считаться с глубоко укорененным предрассудком. — В понимании нашей психики мы являемся несравнимо большими репрезентационистами, чем в понимании внешнего мира. Мало кто всерьез отрицает существование и, следовательно, познание нами физических тел. Подумав хорошенько, многие согласятся, что, когда экзистенциальное суждение высказывается о воспринимаемом внешними органами чувств, мы в нем познаем нечто инобытное. Но очень немногие решатся утверждать, что мы непосредственно воспринимаем чужую душевную жизнь, чужие мысли, чувства и т. п. Само отнесение данной мысли или данного чувства к иному субъекту мы склонны объяснять тем, что инобытность его воспринимаем или воображаем по связи с восприятием его физического тела. Таким образом по этой теории психика оказывается чем-то более в себе замкнутым и непроницаемым, чем материальная вещь. — Я уверен, что более внимательный и менее предвзято-материалистический анализ может с полною убедительностью показать непосредственное восприятие чужой психики, хотя всегда в спецификации ее познающим. У нас есть большое количество вполне удостоверенных случаев телепатии, «внушения» и «внушения на расстоянии». И мало кто из нас никогда не испытывал в себе самом вторгающегося в него чужого гнева, давящей его чужой печали, и притом — при условиях минимального физического взаимодействия и даже при полном его отсутствии. Еще распространеннее факт восприятия коллективных аффектов (паники, ярости, энтузиазма и т. п.). Во всех подобных случаях обычно предполагают какие-нибудь тонкие «флюиды», неизвестные нам «колебания» и т. д. Но разве этим что-нибудь объясняется? Ведь для того, чтобы такие гипотезы хоть что-нибудь объясняли, необходимо уже несколько гипотетических допущений. — Или надо предположить причинное взаимодействие души с телом, вдвойне непонятное, ибо и сама-то причинная связь нуждается в объяснении. Или надо прибегнуть к топорной и нелепой комбинации из двух мнимых «законов»: «закона параллелизма телесных и душевных явлений» и явно заимствованного у обезьян «закона подражания».

Нет никакой надобности отрицать материальную сторону психического взаимодействия или общения двух субъектов. Всякое духовное явление выражается и материально. Но отсюда еще далеко до сведения всего на одно материальное взаимодействие. — Мы, несомненно, воспринимаем инобытное, вос-

принимаем в нашей «психике», психически и в качестве психического, так как даже инобытность материального тела отличается и психическим качеством. Это «психическое» из материального никаким способом не выводимо. Его, далее, можно стремиться истолковать, как создаваемое мною самим и только-мое, но специфической и не-материальной отличности его от моего-собственно отрицать нельзя. Если же так, то невозможно допустить, что его незаметно для меня самого создает мое «сознание». Ведь тогда мое «сознание» уже содержит в себе и собственно-мое и инобытное, т. е. уже не есть мое-только. Разумеется, утверждение, что я познаю инобытное, необходимо предполагает — это очень ясно показано еще в индусской философии, — что в каком-то смысле я с инобытным и един, двуедин. Но ограничивать мое двуединство с инобытным моим сознанием (вспомним к тому же, что для нас сознание есть сознающее себя бытие) и незаконно и бесплодно, так как ведет к необходимости отрицать само восприятие мною инобытного. Вместо того, чтобы тратить свое остроумие на материалистические объяснения телепатии и других подобных явлений, полезно бы поставить себе задачу более скромную — объяснить, как понимают друг друга люди в самой обыкновенной беседе, возможности которой обычно не удивляются и философы.

Итак мы воспринимаем инобытное. Все, что мы воспринимаем в нем, по содержанию своему является нашим качеством, все — «субъективно». И тем не менее за «субъективным» мы воспринимаем (не предполагаем, а воспринимаем) инобытное, иное бытие, иное нечто. В многообразии моего качества я, воспринимая инобытное, могу ошибаться: могу относить к «иному нечто» много моего — приписывать ему мои субъективные свойства или, наоборот, считать моим собственным то, что вызывается во мне иным. Смутно опознавая «нечто иное», я могу определить это «нечто» моими качествами, переживать иллюзию или галлюцинацию. И так часто бывает при некотором «распаде» сознания и при чрезмерном разъединении со своим прошлым. Но даже в случаях самых диких и нелепых галлюцинаций нечто инобытное воспринимается обязательно, хотя бы — личность врага, хотя бы инобытие, нормальному человеку недоступное.

30. В восприятии мною инобытного все воспринимаемое мною является моим и мною самим, но за этим всегда воспринимается мною и само инобытное, о котором я могу с уверенностью сказать, что оно существует, хотя и не могу сказать, каково оно, ибо качествуемое есть уже и познаваемое мною, и мое, и я. Инобытное

само по себе явно обнаруживает сходство с тем «бытием», которое мы усмотрели, как первый момент нашего собственного триединства (§ 24). Таким образом в акте опознания нами инобытного мы различаем: 1) качественное его содержание, которое, в меру его опознания нами, является и нашим, 2) собственно «инобытное» или «чужое бытие», которое мы нашему «бытию» противопоставляем. Первое есть нечто мне и инобытному общее, но мною специфицируемое, только мною — если я не шире себя самого. И не трудно усмотреть, что, строго говоря, всякое состояние моего сознания, потенциально являясь доступным и другим существам, тоже является не моим индивидуально-ограниченно, но «общим», хотя каждым оно и специфицируется по-своему. Однако эта «общность» уже предполагает, что и «собственно-инобытное» или «чужое бытие» в каком-то смысле со мною и одно. Иначе я бы его не познавал и моего «содержания» не считал нашим общим. А если так, то даже спецификация данного «содержания» другими существами не может считаться абсолютно мне недоступною. Необходимо только, допуская мое двуединство с инобытным, как другим субъектом того же «содержания», додумать это двуединство до конца, т. е. опознать диалектику бытия-небытия во всевременности. Тогда окажется, что инобытное и специфичность его качественного общим нашим «содержанием» доступны мне эмпирически в меру эмпирического нашего становления друг в друга чрез погибание.

Приведенные соображения позволяют без особого труда объяснить такие факты, как внушение, обучение и образование, невозможность представить себе то, что никогда и никак мною не было пережито. Они же дают ключ к объяснению того, что «воображение» наше является «комбинационной», а не творческой деятельностью, и избавляют от необходимости постулировать весьма сомнительную гипотезу о том, что всякий из нас обладает способностью творить из ничто или из своего ничтожества воссоздавать в себе весь мир. В недостаточной выясненности всего этого — основной порок «монадологии» и «предустановленной гармонии» Лейбница.

«Homo sum — nihil humani a me alienum puto» не значит: «все во мне и все я могу развить из себя», но: — «я могу быть причастным всему человеческому». Воспринимая инобытное, мы как бы сливаемся с ним в общем качественном, которое, оставаясь инобытным, делается и нашим, хотя бы мы и не всегда умели отличить его от других, признаваемых нами (и ошибочно) только нашими. Даже чувственные качества предметов являются общею стихиею инобытного и того, кто инобытное воспринимает. Зеленое шумящее дерево в известном смысле и мы сами, наше творческое (по причастию Божьему творчеству — § 14)

созидание его, а вместе с тем во всех воспринимаемых нами и наших качествах и само инобытное дерево. Понять познание инобытного значит опознать братство свое со всем миром (§§ 7, 19, 21), все творимое Богом всеединство.

Мы познаем инобытное потому, что находимся в двуединстве с ним. И оно и я, его познающий, индивидуализируем каждый по-своему это двуединство, которое есть совершенное наше двойство. Оно индивидуализируется в каждом из нас двоих так же, как я индивидуализирую-осуществляю себя во всеединстве моих моментов. Оно не беднее своих моментов и, следовательно, должно быть признано сознающим себя бытием; хотя возможно, что один из его моментов, и даже оба в несовершенстве их эмпирического существования останутся на ступени низшего — безличного, бессознательного, неживого бытия. Если только один из двух эмпирических моментов двуединства обладает знанием о другом, а значит — и самосознанием, и личным бытием, — обладает знанием, самосознанием и личным бытием и само двуединство. Если сознателен и личен хоть один момент тварного всеединства, если хоть немного и потенциально все оно познаваемо, — тварное всеединство есть личность, всеединый Адам (§ 7).

Наше сознающее себя бытие не что иное, как одна из индивидуализаций (моментов) высшей всеединой личности, индивидуализирующейся, кроме меня и во всех других инобытных мне личностях, существах и вещах, которые когда-либо и кем-либо воспринимались, будут и могут восприниматься. А так как, воспринимая иную личность, мы воспринимаем и все, когда-либо ею воспринимаемое (ср. § 28), высшая всеединая личность есть весь тварный космос. Наша совершенная личность — один из моментов Адама, единый в нем со всеми прочими его моментами, и само единство всех его моментов в ее особом аспекте. Она не противостоит отвлеченной личности Адама, каковой нет (§ 28), но есть сама эта всеединая личность, хотя в ней и противостоит другим личностям, а в себе самой дает лишь один ее специфический аспект. Эмпирическая же наша личность, стяженно будучи собою-совершенной (§ 24), в стяженности своего совершенства содержит и стяженную всеединую личность Адама и в ней противостоит другим таким же индивидуализованным ее стяженностям разной степени эмпирического раскрытия, т. е., говоря конкретно и более удобопонятно, противостоит подобным ей личностям, безличным существам, вещам и стяженному их всеединству.

Выше уже отмечено (§ 29), что наша личность относится к инобытному, т. е. к другим эмпирическим моментам, иначе, чем к своим собственным моментам. Единство ее с инобытным менее, разьединенность более; и само двуединство с инобытным специфически другое, чем двуединство со своим. Недаром во втором случае мы говорим о самосознании, в первом — о (со)знании.

Во втором случае разъединенность представляется преодолимою «внутри» нашего сознания; в первом — только в бытии и чрез диалектику бытия-небытия, хотя, как мы видели, и неправильно лишать это «бытие» атрибута «сознания», впрочем — надъиндивидуального. Если в акте самосознания в настоящем сознаваемое есть и сознающее, — в акте самосознания себя в прошлом сознаваемое всецело сознающим не является, в акте же знания инобытное не есть даже сознание в смысле сознания индивидуального. Инобытное постигается нами в непрерывной связи с нашим самосознанием и Богознанием: познается в Боге и по отношению к Богу; как и обратно — наше самосознание, возможное лишь чрез Богознание, возможно также только и чрез знание инобытного. Но инобытное познается нами еще и в отношении к другому инобытному — как момент инобытия вообще, на фоне реальной разъединенности бытия; и познается оно не только в том, что обычно называется духовным и духовно-душевым бытием.

31. Вспоминаемые мною прошлые моменты моего сознания отличаются от «настоящих» признаком большей их данности мне или отдаленности от меня. хотя в отличие от инобытных, я и считаю их моими и мною. Подобная же, но еще бóльшая данность и отдаленность воспринимается мною в чувственных моментах моего сознания, даже независимо от того, являются ли они для моего знания прошлыми или с ним сосуществуют. Таковы мои эмоции — «щемящая» тоска, «тяжелая» грусть, «жгучая» душевная боль, мои «органические ощущения», мои чувственные восприятия (и в том случае, когда причина их не лежит во внешнем мире). Во всех этих случаях я почти всегда пассивен, как пассивен, например, ощущая произвольное сокращение моих мышц, зубную боль, колотье или звон в ушах и т. п. Однако иногда в некоторых из таких качественных я и активен — когда, например, произвольно и намеренно сокращаю мышцу, когда не только вижу, а и смотрю, не только слышу, а и слушаю. В случае моей активности сознание «данности» слабеет или исчезает (конечно слабеет не данность видимого инобытия, а данность самого акта видения); и тем не менее остается сознание какой-то специфичности: какого-то «расширения» или «выхождения» моего я, «распространения» его. Эту специфичность нельзя назвать иначе, как «пространственность» сознания в указанной категории его моментов. — Я ощущаю некоторую «объемность» и «густоту» моей печали, «отдаленность» от меня моей же боли, мелькающих у меня в глазах светлых точек, звона в ушах и т. п. От чего же все это отдалено? — Всматриваясь в себя я сознаю, что не от меня самого бескачественного, а от другого такого же качественного, с которым я себя,

говоря об отдаленности, словно отождествил, но которое так же содержится во мне и столь же «отдалено» от меня, как и первое. Мне никогда не удастся найти в себе что-то пространственное, из которого бы я ориентировался, но совершенно неоспоримо я сам являюсь моими пространственными моментами и их — очень приблизительно и смутно, но пространственно — располагаю. Получается то же самое, что и в попытках моих отыскать мое «я» (§ 28), и, естественно, намечается то же самое решение — признание моего сознания в его пределах всепространственным.

Пространственность, о которой мы сейчас говорим, вовсе не совпадает с инобытностью (§ 29 сл.). Есть мое пространственное и есть инобытно-пространственное. Но и тогда, когда я воспринимаю инобытие, пространственно отдаленное от меня (и моего тела, с которым в данном случае себя отождествляю), я, качествую качествами инобытия, качествую и моею пространственностью. Так, воспринимая удаленное от меня тело, я являюсь и мною самим, в моем теле находящимся здесь, и воспринимаемым мною телом, и «расстоянием», которое нас разъединяет-соединяет, т. е. объемлющим нас пространством.

Если теперь мы вспомним о нашей всевременности и не отнесемся легкомысленно к полученным уже выводам (§ 26 сл.), мы должны будем признать, что высшее наше я сразу находится во всех местах пространства, которые когда-либо мы занимали или будем занимать, воспринимали или воспринимать будем. А приняв во внимание выводы § 30, мы обязаны будем отождествить всепространственность нашего высшего я со всем пространственным космосом. И это не какая-то непонятная «динамическая» пространственность сознания, не идея пространства в нем, но — самая подлинная и реальная его всепространственность. При этом она не часть я и не свойство лишь некоторых его моментов, а само я.

В самом деле, несомненно, что свойством пространственности обладают некоторые мои качественности. Если же так, то мое высшее я, будучи конкретным всеединством своих моментов (§ 28), все целиком является и пространственным. Пространственность наличествует, по крайней мере — стяженно, во всяком моменте моего сознания, хотя я не всегда и не с полной отчетливостью это опознаю. И нет принципиальной разницы и даже резкой грани между моим пространственным качественством, когда я воспринимаю предмет внешнего мира (например — вижу вдаль дерево или пешехода) и когда я здесь, в Берлине, вспоминаю другие давно виденные мною места и вещи. Нет принципиальной разницы между восприятием реального внешнего предмета и восприятием галлюцинации (ср. § 29), между тем, что я слышу колокольный звон, и тем, что я слышу звон в ушах. Менее

отчетлива пространственная локализация «печали», но опознание ее все же является опознанием пространственного и пространственным опознанием.

«Однако мысль-то наша, во всяком случае, непространственна».

— Так ли? Если вы мыслите конкретный предмет, вы мыслите нечто пространственное и пространственно от вас удаленное. Ведь вы мыслите реальный предмет, к которому может быть, многое прибавляете от себя (§ 29), но в котором, вне всякого сомнения, есть и нечто, вами уже виденное и теперь лишь вспоминаемое, т. е. объективная пространственная реальность. Ведь «вспоминание» не образ, а сам предмет, хотя и в его умалении (§ 26). Оттого-то размышления физиков над телами и оказываются потом поддающимися проверке на реальных телах. —

«А если, например, я мыслю человечество?»

— В вашем понятии «человечество» стяженно содержатся все реальные люди. Всякое «общее понятие» ценно лишь тогда, когда оно реально, т. е. всеедино или, по крайней мере, стяженно-всеедино. —

«Но какая же конкретная реальность заключается в таких понятиях, как добро, справедливость, право?»

— И это вовсе не отвлеченные реальности, а стяженные всеединства конкретных актов или отношений, не могущих существовать без и вне конкретных индивидуумов.

— Вы совершенно напрасно гордитесь тем, что ваша мысль о дереве не есть само мыслимое вами дерево. (Даю вам этим примером прекрасный повод для дешевого остроумничанья над моею мыслью). Вы напрасно усматриваете в бестелесности и непространственности вашей мысли ее преимущество. В этом не преимущество ее, а ее недостаточность — умаление ее в отвлеченность, в духовность. Очень плохо, что наша мысль о предмете не есть сам предмет: оттого она и не творческая и не достоверная мысль. Конечно, многого мы достигаем и с помощью отвлеченных понятий, т. е. с помощью символизируемых нами так или иначе стяженных всеединств. Но это многое ничтожно. И очень печально, если мы не сознаем жалкой нищеты нашего отвлеченного мышления. Отвлеченные понятия кажутся нам особыми реальностями, нам противостоящими, невременным и непространственным, «идеальным» бытием. Но этому бытию нигде не найти места, кроме как в пустом «я», в «пустом времени» и в «пустом пространстве», например — в пустой голове. Высшие наши понятия невременны лишь в том смысле, что они не связаны с определенным мигом времени и одинаково реальны во всех возможных временных мигах своего бытия. Они невременны потому, что в стяженности их мы, по немощи нашей, не усматриваем их конкретных индивидуализаций и их всевременности. В том же смысле они и непространственны. —

Утверждая всепространственность нашего сознания мы несколько его не умаляем. Ведь если пространственность, как неотъемлемое свойство тел, вне и без них не сущее, их разъединяет, — она же их и соединяет. Она их больше разъединяет, чем соединяет. Тело «m» не может быть там, где находится тело «n», если мы не обратимся за помощью к времени. Но из всевременности следует, что «m» сразу и на своем собственном месте и на месте «n». Идея всепространственности требует абсолютной взаимоисключаемости «m» и «n» и столь же абсолютного их единства. Поскольку единство меньше разъединенности, постольку всепространственность умалена в пространство, является «пространственностью» в смысле умаления всепространственности. И наше эмпирическое сознание, не будучи совершенно всевременным, не является и совершенно всепространственным. Оно пространственно и умаляется как в разъятость или «телесную пространственность», так и в отвлеченность единства, теряющего разъединенность, или в духовность. Всеединство умаляем мы в отвлеченное единство, которое не реально в отрыве его от множества, тоже не могущего существовать без и вне единства. Точно также единство самосознания мы умаляем в «пустое» я (§ 28) и всевременность в «пустое время» (§ 27), вне которого остается не существующее без времени движение (ср. § 16). Не иначе умаляется в «пустое пространство» и всепространственность. Надо только помнить, что пространственность нашего сознания связана с инобытностью. Это очевидно и в восприятии внешнего мира вообще и в восприятии нами нашего тела, которого мы не познаем иначе, как в соотнесенности его с другими телами, в противопоставленности им и в единстве, даже в слиянности с ними. Сокачествование всему пространственному миру является и неотъемлемым свойством нашего сознания, которое необходимо предполагает высшее бытие, содержащее в себе и его и мир, всепространственное (ср. § 20).

Представим себе два пространственно-разъединенных тела и назовем то, что разъединяет их, пространством. Сразу же мы заметим, что пространство не только разъединяет, а и соединяет, и что без соединения невозможно и разъединение. Это еще очевиднее, если мы представим себе одно тело, которое бы заполняло все пространство и разъединялось на части внутри себя самого: пространством определяется и его единство и его разъединенность. Но, если пространство разъединяет и соединяет тела или части одного тела, оно само не может быть особым телом, так как тогда нам бы пришлось вообразить новое пространство, соединяющее-разъединяющее его с телами, и т. д. до бесконечности. Граница двух тел или двух (и более) частей тела не телесна (в смысле какого-то третьего тела). Она сразу должна быть обоими телами и их единством, так как она, с другой стороны, не может

быть и отвлеченным непространственным бытием, ибо делит материальные тела и делит их материально. Таким образом мы должны говорить не о пространстве, как о чем-то третьем, но о пространственном едином теле, которое, будучи единым и оставаясь единым, внутри себя самого и разъединяется. Именно в качестве неотъемлемого свойства бытия и самого бытия пространство остается собою и всем собою — единым и бесконечно делимым — во всякой своей части, сколь бы велика или мала она ни была. Совершенным выражением пространства и будет всепространственность, в которой всякое тело, как момент ее, противостоит всем другим телам и до бесконечности делимо, но в то же самое время есть единое в себе тело и едино со всеми другими, будучи всеми ими и всяким из них. Умаление же всепространственности сказывается в том, что умалается ее единство, сводясь к немогущей «системе» только-разъединенных и взаимно-несовместимых тел. В этом смысле наименее умалено единство всепространственности в наиболее «духовных» наших качествах, а наиболее умалено — в так называемом пространственно-материальном мире. Однако, с другой стороны, единство духовных наших качеств не является истинным всеединством и истинною всепространственностью потому, что они недостаточно противостоят друг другу, а до неразличимости сливаются. В совершенстве своем «духовное» наше бытие должно стать (и есть уже) более единым, чем оно является сейчас, но — и разъединенным в полную множественность, пугающую нас лишь потому, что под множественностью мы разумеем данную нам в материальном мире разъединенность без единства. Так не только «сущее» в пространственно-материальном мире, но и сама его «пространственность» оказывается, при всей своей умаленности, и положительным бытием, т. е. действительно существует, в чем, впрочем, никто, кроме философов, и не сомневается.

32. Анализируя всевременность, мы установили, что в качестве ее всякий момент «есть» и «не есть». Он есть все всеединство и единственное его выражение, когда нет ни одного другого момента; и «не есть», когда есть хоть один другой момент. Вместе с тем, допуская еще «неполное есть» всякого момента или его становление-погибание, мы утверждали возможность сосуществования его частичного бытия с частичным бытием других, т. е. возможность «перехода» или самого становления-погибания (§ 27). Теперь нам приходится определять всепространственность, как такое качество всеединства, что в ней всякий момент всеединства «есть» — есть единственное бытие и все бытие — и «не есть» ни один из других моментов, поскольку все моменты (и он в их числе) суть. Ясно, что всевременность, как единство

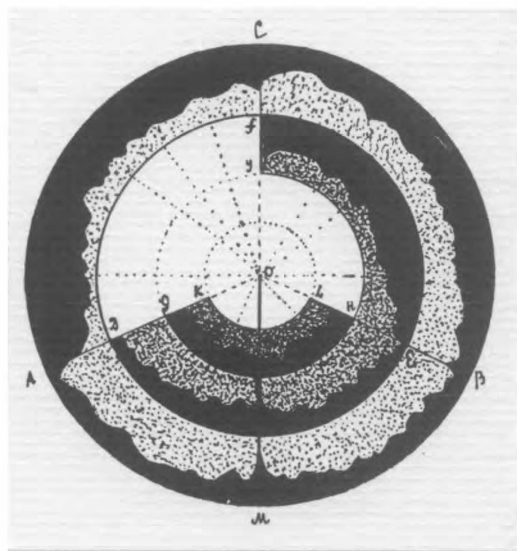
«есть» и «не есть» в с е х моментов и как их «переход» друг в друга, и является всепространственностью, взятою в ее множестве. Всепространственность в множестве ее — «все» и покой всевременности. С другой стороны, всевременность в ее движении и в последовании «есть» и «не есть» — единство всепространственности. Единство всепространственности осуществимо лишь чрез движение всевременности. Пространство, поскольку оно не только разъединяет, а и соединяет (т. е. и воссоединяет разъединяемое — ср. § 24), необходимо требует диалектики бытия-небытия, т. е. движения, которое, будучи временным, погружает все пространственное в небытие и вместе — все сохраняет, так как пространство во множественности своей всевременно. Всепространственность без всевременности не мыслима и не реальна; пространство, как умаление всепространственности, требует умаленно-всевременного, т. е. временного движения. Только чрез движение, т. е. — с точки зрения всевременности — чрез становление-погибание, преодолимо недостаточное единство мира, его разъятость. Умирание сущего — становление его в единство, т. е. восполнение его до истинного бытия. Но мыслима ли и реальна ли всевременность без всепространственности? мыслимо ли и реально ли время без пространства? — Нет, так как всевременность сама по себе не есть сосуществование своих моментов и не есть их взаимопереход; и первое и второй предполагают сосуществование. Всепространственность и всевременность, пространство и время — два аспекта одного и того же всеединства, в них и через них счислимого.

Опространствление мира, т. е. разъединение его и взаимосоотнесение разъединяемого, возможно лишь из всепространственности, точнее — из единства ее, которое ни в коем случае не является одним из соотносимых моментов (тел или точек), хотя и пребывает в каждом из них и во всех их, позволяя каждый брать за начало пространственных координат; равно как каждый из них можно взять за момент покоя или движения (§ 16). Теория относительности вполне справедлива, если только она не забывает, что необходимо еще выяснить самый принцип ее и обосновать ее возможность, т. е. найти начало пространственности во всепространственности, и начало движения в двуединстве его с покоем. И еще вопрос: нет ли возможности и необходимости установить эмпирическое начало координат, которое бы обладало и абсолютным значением. Во всяком случае, основание и начало пространственных соотношений лежит во всепространственной целостности космоса, что очень хорошо показано уже Николаем Кузанским. И как невозможно временное начало времени (§ 27), так же невозможны пространственные пределы пространства.

33. Всеединый Адам (§§ 30, 7), как это будет показано дальше, является иерархической системой своих моментов. И в нем следует различать не только индивидуальные личности и существа, личного бытия не достигающие, но и личности коллективные, такие, как народ, общество, семья, и коллективные низшие моменты, как органический и неорганический мир. Из своей всепространственности и в ней Адам пространственно определяет и распределяет свои моменты. Умаленный в своем единстве, он, всеедино-несовершенный, умалется и в пространственности каждого из них, и притом двояко — в духовность или утрату отчетливой множественности и в материальность или ослабление единства (§ 31). Каждый индивидуум, являясь моментом Адама, стяженно содержит в себе высшие коллективные личности (ср. §§ 25, 30), как некоторое единство, недостаточно им различаемое и недостаточно им отличаемое от себя самого, как стяженного же собственного всеединства. Индивидуализируя в себе Адама, он более противостоит другим моментам своего «ряда» — другим индивидуальным людям, определяя себя и как телесный организм (§ 31). Неравномерно выражая себя самого в себе, он «пространственнее» в некоторых своих качественностях — в «чувственных» — и в них снижается до крайней своей пространственности в противостоянии и систематическом единстве с материально-пространственным миром.

Можно различать во всеедином Адаме три сферы его умаленного эмпирически бытия: духовную, душевную (или животную) и материальную. Все существующее обязательно существует и в низшей сфере, в ней достигая предельной эмпирически множественности и предельного умаления единства. Но некоторые моменты Адама, существуя материально-пространственно, существуют еще и душевно-животно — во второй сфере. В ней каждый из них менее разъединен и не может существовать и быть познаваемым только в категориях, достаточных для бытия и познаваемости материального мира. То, что связует элементы материального мира, как система, выражающаяся в нем лишь данностью связей сосуществования и последовательности, в мире животном приобретает реальность развивающегося организма. Система не сила и не фактор, но — стяженное единство элементов, которое не соединяет и не противопоставляет их взаимно, а есть само их умаленное единство. Точно также не сила и не фактор принцип организма или принцип развития, хотя современная научная мысль и пытается им придать именно такой смысл, вновь мечтая об «энтелехиях». Но несомненно, что в организме и в развитии единство полнее и реальнее, чем в системе, и что в органическом мире вместе с ростом непрерывности умалются разъединенность и определенность моментов. В душевно-животной сфере перед

нами новые категории бытия, однако такого бытия, которое существует и как пространственно-материальное. Равным образом и момент духовного мира, осуществляя наивысшую эмпирически степень единства вместе с наибольшим умалением (и в этом его недостаточность) разъединенности, множественности и определенности, непременно проявляется и душевно и пространственно-материально. Именно потому в нем, как в высшем по степени своего эмпирического раскрытия моменте всеединого космоса, даны те же три сферы бытия макрокосмоса, из которых первая раскрывается лишь в нем и в ему подобных — в человечестве, вторая, раскрываясь в нем, как бы непрерывно продолжается в мир животный, третья — еще и в материальный. Прилагаемая схема может пояснить нашу мысль. — Представим себе, что всеединый Адам индивидуализуется в трех моментах таким образом, что он является полным их единством в точке О и полной их развернутостью и полным их становлением в круге ОАМВС. Первый момент Адама или человечество — ОАМВ, второй или животный мир — ОВС, третий или пространственно-материальный



мир — ОСА. Каждый из этих моментов является всеединством своих моментов, которые все могут быть изображены исходящими из О радиусами. При этом каждый момент, и каждый из трех «больших» моментов, и весь Адам — единство центра с периферией. Круг то же самое, что и его центр, и его периферия, и его радиус, и каждая точка круга. В эмпирии высшая сфера бытия (ОКЛ) не осуществлена ни одним из трех моментов и остается для всех

их только идеальным заданием: в космосе нет полного единства. Эмпирически наиболее раскрывшим себя моментом является первый — человечество (ОАМВ). Он содержит в себе, как свое идеальное задание, ОКЛ, но эмпирически конкретен лишь в АКЛВ. Человек осуществляет себя и в чисто-человеческом или духовном (ГКЛН), и в животном (ГДИФ), как часть животности, противостоящая другой — собственно- или только-животному миру (НЕИФ),

и в материально-пространственном бытии (DEFDABCA), как его часть (DABE), противостоящая двум другим. Для второго момента (животного мира) идеальность начинается уже за гранью HI: как OHI, для третьего — за гранью FD: как OFD. Осуществление Человека в чисто-человеческом (GKHL) не делает излишним осуществление его и в низших сферах. «Когда» Человек осуществит себя и в OKL, ни одна из низших сфер не исчезнет, но только достигнет, при сохранении своей специфичности, полного единства с другими. Будучи умаленным, т. е. начинаясь лишь от дуги KL, Человек несовершенен, в частности — разъединен в себе (во всех сферах своего бытия) противостоянием трех своих сфер и отъединен от двух других моментов.

34. Начав с анализа индивидуального сознания, мы пришли к всеединому сознанию-бытию Адама и к пониманию всякого индивидуума в смысле микрокосмоса. Так и должно было случиться в раскрытии теории всеединства. Индивидуум — микрокосмос, и не потому, что он «подобен» или «аналогичен» макрокосмосу, а потому, что он и есть сам космос в одной из стяженных его индивидуализаций. По тому же самому основанию и проблема взаимоотношения разных сфер бытия, вставшая перед нами (§ 33), может быть формулирована и конкретизирована, как проблема взаимоотношения между духовно-душевым и душевно-материальным, между «душою» и «телом» в человеке.

Моя «душа», под которою я разумею всеединство моих духовно-душевных качествований, мою свободную жизнь, противостоит тому, что я называю моим «телом» и что в некоторой мере от нее отъединено. Но разъединенность души с телом не может быть абсолютною и, несомненно, в некоторой мере восполняется их единством. Иначе мы бы не познавали нашего тела, не могли бы называть и считать его своим и собою. Иначе бы не существовало человека, а существовала только душа. И тем, которые воображают возможность отъединенного бытия души и ее бессмертие, надо, последовательности ради, утверждать, что в душе без тела нет и никакой памяти и мысли о теле (§ 31). С другой стороны, нельзя провести ясную грань между духовно-душевыми и телесными, душевно-материальными моментами человека. — Наше тело, очевидно, не только то, что мы можем видеть в зеркале, очень неполно обозревать, ощупывать, но и то, что мы опознаем «изнутри»: в нашей душе и в качестве и нашей души (ср. § 30). Тело или душа — наша боль, жажда, тоска, общее чувство довольства или недовольства? Тело или душа — все видимое нами в пространстве, воспринимаемые нами звуки и т. п. ? Рассматривая свою собственную руку, я никогда не принимаю ее за чужую, но

еще могу и реально ощущать ее, как мою. Только раз в жизни, в гимназические мои годы, пришлось мне прочесть в одном немецком учебнике фразу: «Добрый мальчик, чья это нога: моя или того знатного иностранца?» К тому, что я называю моим телом и что почему-то склонен ограничивать воображаемой пространственно-зрительной его формой, примешивается очень много инобытного. И все же в целом совокупность восприятий мною моей телесности как «изнутри», так и «извне» есть «мое», «я сам», «моя душа», хотя и в соотнесенности и слиянности с инобытным. Попробуйте выкинуть из вашей «души» все, связанное с вашей телесностью, и посмотрите, что у вас останется. — Ничего не останется, если только вы будете выполнять предложенную вам задачу добросовестно и внимательно. Вы, может быть, скажете, что останется «чистое мышление». — Как бы не так! Разве возможно мышление без самосознания, а самосознание без телесных качественностей?

При самом резком различении «души» и «тела» никак нельзя отрицать, что они — два момента одного и того же человека; и невозможно мыслить «душу», как нечто в себе замкнутое, определенное и отделенное. Вместе с этим падает гипотеза психо-физического параллелизма, хотя совсем еще не торжествует не менее безосновательная гипотеза причинного взаимодействия души и тела. Вторая столько же, сколько и первая, предполагает пространственную отъединенность души от тела и пространственную же разъединенность души в себе самой на «элементы». Из натуралистического стремления сделать душу самозамкнутым бытием, вполне отъединенным от тела, «субстанциализировать» ее происходит не меньше недоразумений и ошибок, чем из упорных попыток прогнать душу в безвоздушную сферу трансцендентального бытия. — Спорят о бессмертии души, о возможности ее переселений из одного тела в другое, о ее загробном существовании без тела. Ломают себе голову: каким образом бестелесная и не пространственная душа может пространственно локализовать и ограничивать свою деятельность и каким образом пространственная ограниченность душевной деятельности, которая есть сама душа, не является опространствлением души. Кто же решится утверждать, будто душа пространственна, раз и Декарт не сомневался в противоположном? И начинаются бесконечные декламации о том, что душу нельзя взвесить (чудаки, впрочем, попытались и даже установили вес души — $1/2$ унции), измерить, понюхать и т. д. Весьма полезные для начинающих рассуждения! Забыта только всепространственность. Впрочем, мне кажется, что главная неудача всех рассуждений о душе объясняется не тем, что душу трудно отделить от тела, а тем, что трудно отделить наше тело от других тел.

35. Некоторые богословы хотят снабдить меня после смерти особым «динамическим» телом, которое по своей портативности, надо полагать, никого не затруднит. Но я сомневаюсь, что тогда мне удастся захватить с собою вообще что-нибудь, ибо «динамическое» тело значит не существующее тело. Под ним, видимо, надо разуместь некоторую чисто-душевную «силу», которая здесь, в эмпирии, создала эту бrenную оболочку, а там, в будущей жизни, ни в какие новые эксперименты пускаться уже не станет (кому же охота жить второй раз!). Но если эта сила останется чисто-душевною, — ее совсем не будет, она сведется к абсолютной потенции, которая без акта — небытие и бессмыслица. «Динамическое тело» не тело, а «нуль, приличным образом подобраный». Мы же заняты не вопросами приличия, а вопросами метафизики.

Думают еще, что мое «будущее» тело и, следовательно, истинное мое тело есть некий его «общий вид», его «общая форма». — «Общая форма» моей телесности все время меняется. Нет никакой отвлеченно-общей формы, которая бы подходила к двум моментам моего бытия, как нет «треугольника вообще», совпадающего хотя бы с двумя действительно существующими. Существует и может существовать лишь всеединая форма моей телесности, воспринимаемая мною, по эмпирическому моему несовершенству, как стяженно-всеединая и воображаемая мною в виде отвлеченно-реальной. Но нет формы без содержания. Поэтому — существует лишь всеедино-оформляемая мною материя; и она и есть мое тело, двуединое с моею душой и потому столь же нереальное без нее, как и она без него.

Итак я — это самое мое тело, эта самая оформленная мною материя. Опознаю я мое тело очень несовершенно. Я не вижу, не знаю всех его клеток и частиц, которые непрерывным потоком проникают в него и становятся им и таким же непрерывным потоком его покидают. Я очень плохо знаю мое тело, хотя могу неопределенно расширять мое знание, частью прямым, частью косвенным путем, никогда всего не исчерпывая. В совершенстве моем я, конечно, тело мое знаю вполне (и снаружи и изнутри). Если же кому-нибудь подобная полнота знания покажется излишнею и скучной, он может спокойно продолжать свои микроскопические наблюдения над инфузориями в капле воды, с опознанием же своего тела погодить до той поры, когда станет совершенным и когда сама действительность убедит его в справедливости моих слов лучше, чем могу сделать это я.

Тело мое ежемгновенно меняется и по своей форме и по своему составу. Оно находится в состоянии непрерывного взаимобмена с окружающим меня материальным и органическим миром. Через семь лет в моем теле не останется ни одной частицы из тех, которые его сейчас составляют, но само мое тело останется.

Мое тело — весь процесс моей оформленно-материальной жизни: от зарождения меня во чреве моей матери и до разложения в земле. За небольшой промежуток времени, когда я писал эту страницу, неопределенно-большое количество материальных частиц перестало быть мною и меня навсегда покинуло. Я могу, хотя и очень приблизительно и смутно, вообразить дальнейшую их судьбу. — Они вступят в новые сочетания, станут частицами растений, животных, других человеческих тел. По истечении неопределенно-большого периода времени они побывают во всем мире, вступят в соединение и разъединятся со всеми его частицами. Да и вся моя телесность — рано или поздно — будет во всем и всем.

Точно ли перестают быть мною эти покинувшие меня частицы, становясь иными телами, животными, людьми? Перестаю ли и я в этом случае быть ими? — Во всем моем теперешнем несовершенстве я хотел бы их признавать и познавать в инобытном лучше и полнее, чем делаю это с помощью моих предположительных умозаключений и смутного воображения. Одна святая, восхищенная мудростью и благостью Творца, умиленно целовала свои пяты. Может ли она забыть о том, что она лобзала? И в моем желании нет ничего невозможного принципиально. — Я-высший должен быть и всем другим, а я-высший не отделен от меня-низшего, но только стяжен в нем. Я, слава Богу, не простой «организатор», каких теперь много, бурно вторгающийся в поток материи, который несется мимо; не рыболов, извлекающий из потока мне нужное, и не бандит, грабящий проезжих. Я-телесный индивидуализирую и осуществляю себя в каждой частице моей телесности, которая не только моя, а — общая (ср. § 30). Эта частица не только «запечатлена» мною. Она — я сам и во всевременной всепространственности всегда и везде остается мною, хотя становится еще и другим — всем миром. Не только духовно-душевно, но и материально я был, есмь и буду всем миром, как весь мир был, есть и будет мною. И такая материальность не ограничивает ни меня, ни кого-либо другого, ибо она и есть всеединство сотворенного.

«Совершенно бесстыдно думать, будто телесные пространства этого мира содержат душу. Если ее место этот воздух, следует — что ее место есть четвертая часть ее самой. Ведь общеизвестно, что всякое видимое тело состоит из четырех частей: огня, воздуха, земли и воды. Но нет ничего бессмысленнее, как думать, будто все тело помещается в своей части... Никто не должен называть местом своего тела непрерывно протекающий и ни на мгновение не останавливающийся воздух... И кто, не отказываясь от разума, решится утверждать, что материя тел и есть место их, тем более, что материя, рассматриваемая сама по себе, не находится ни в покое, ни в движении?.. Наши места не могут существовать всегда,

если местами нашего или чужого тела являются части этого видимого мира. Когда тело какого-нибудь животного подвергнется разложению и части его, отдельно друг от друга, возвратятся к природным своим местам, из коих и взяты они, тогда не будет и места тела, например — воздуха, воды, земли, огня, но каждая из частей тела так смешается с природным себе элементом, что будут они одним со своими элементами, а не — чем-то в чем-то. Так возвращенное воздуху будет воздухом, а не установится в каком-нибудь месте воздуха. Дивным природным образом (а не так, что произойдет некое смешение тел) каждый будет обладать частью себя самого в каждом из элементов: целым в целом, не — частью в части. Так в воскресении всякий получит только свое. Подобным образом соединятся вместе свет многих светильников, и — нет в нем смешения, нет и никакого разделения. Видим один свет, и, однако, каждый светильник владеет собственным своим светом, не смешанным со светом другого. Дивным образом все светы соделываются во всех светильниках и соделывают единый свет» (Эригена *De divisione naturae* I, 46).

Истинное мое тело — телесность всего мира, «мать-земля», всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашем Богу. — «Сам Един еси бессмертный, сотворивый и создавый человека: земнии убо от земли создахомся и в землю туюжде пойдем, яко повелел еси, создавый мя и рекый ми: яко земля еси и в землю отъидеши, аможе вси человецы пойдем». — Тело мое — всетелесность мира, определенная или оформленная в качестве всего моего материального процесса, который «продолжается» за гранями моего ограниченно-эмпирического бытия и только для меня-эмпирического ограничен апогеем своим: моим эмпирическим телом в его становлении-погибании, который в каждый миг моего бытия стяженно существует для меня — как это сейчас мною видимое и осязаемое мое тело. Но в моем совершенном бытии эмпирическое тело еще и восполнено без утраты чего-либо ныне в нем существующего. Тем не менее мое тело почему-то противостоит моей душе.

Я противопоставляю себя, как «душу», так понимаемому мною моему телу. И «душа» моя в данном случае не что иное, как стяженное мое самосознание. Поэтому правильнее сказать, что я, будучи единым человеком, в себе самом противопоставляю себе и опознаю всеединство моих душевно-телесных качественний, а себя всеединого и живого стяженно не опознаю качественную телесно. Телесное — нечто «данное» мне, более данное, чем опознаваемое мною нетелесное качественное, и слитое с инобытным. От этого инобытного я могу отвлечь мое телесное, если попытаюсь (что нелегко) выключить из моего знания все, связанное с внешними восприятиями, по крайней мере — явственно с ними связанное. У меня тогда останется опознаваемая

«изнутри» моя телесность, которая связана с инобытным постольку, поскольку в ней есть моторные ощущения и поскольку в них инобытное я отделяю недостаточно. Зато я могу смело вовлечь в опознаваемое и определяемое мною, как мою телесность, мою активность в самих внешних моих восприятиях. Таким путем я приблизительно отличаю мое тело, как принадлежащее мне, ограниченному индивидууму, от тела, которое принадлежит высшей, индивидуализирующей во мне личности (§ 34). И моя телесность обнаруживает тогда мне себя как преимущественно «данная». По «данности» своей она очень похожа на «прошлые» моменты моего сознания (§ 26), своеобразно знаменуя этим связь времени с пространством (§ 32); но она не «прошрое», а «настоящее» и специфически отлична от всего прошлого, если оно мало связано с телесностью, например — от моих мыслей. Правда, иногда телесность как бы и не является данною — в активно-телесных моих качествах (§ 34). Но — потому ли, что я в таких случаях реже ее опознаю, или по чему-нибудь другому — телесность преимущественно является данною мне. Как таковая, она меня ограничивает, противостоит моей свободе некоторою своею необходимостью, не вполне моя, причем я не могу считать ее моим созданием в той же мере, в какой считаю моим мое прошлое. Я создаю мое тело, правда; но я прихожу к этому выводу путем ряда умозаключений. Я даже не опознаю, что мои дыхание, питание и т. д. суть мои акты, создающие мою телесность.

Телесность моя предлежит мне, ее опознающему, как нечто уже готовое и данное, как нечто до конца не преодолимое, хотя она и создана мною-прошлым. И если мы называем мертвым или полумертвым наше прошлое (§ 26), тем более эти определения подходят к нашей телесности. Тело мое — я-мертвый во мне-живом. Оно оживает, становится моим из данного мне, когда я его отдаю, когда оно умирает. Я жив в моей телесности, как в ее становлении-погибании; я мертв — в ее «установленности». Она — «тело смерти», оживающее чрез умирание, ибо и само становление, как мы уже знаем, возможно лишь чрез самоотдачу и гибель (§§ 12 сл., 16, 27, 30). «Тело смерти», «я полумертвый в моей телесности» — что это значит? Это значит, что тело еще немного и живо, поскольку я его отдаю и созидаю, поскольку я его опознаю и им качествую. Но оно уже отъединилось от меня, поскольку я-прошлый оторвался от меня-настоящего. Основа и выражение моей памяти, оно и разъединяется и окончательно умирает в моем прошлом. Различение «души» и «тела» — разъединение человека, его распад, в котором обедняются оба разъединяемые моменты.

Таким образом и телесность моя связана не только с пространством, а и с временем. Истинная моя телесность, непостижимая моя тварность (ср. §§ 10, 12, 14, 16), умалена в моем

временно-пространственном бытии. И такова же телесность эмпирического космоса. Тело или материя мира существует отдельно и в качестве необходимой данности, пока мир не качественно существует в самом его качественном бытии, как оно (ср. § 24 сл.). Но тело или материя мира существует в своей непреодолимой данности, поскольку мир несовершенен и в настоящем отрывается от своего прошлого, а это прошлое еще живет в нем, как некоторая необходимость. Материя — как бы закосневшая тварность мира, тварность ограниченная и греховная, ибо «смерть — жало греха». Это не значит, что материальности нет в совершенном мире. Она есть и в нем, ибо снятие ограниченности телесных качественных бытий не равнозначно уничтожению их самих, ибо и совершенный мир тварен и, с другой стороны, даже сама ограниченность материального уже есть и потому должна быть всегда. Отвергать тело-материю то же самое, что отвергать Бога Творца и свою тварность. Поэтому атеизм и связан с материализмом: признание единственным бытием материи есть отрицание ее действительного и полного бытия, т. е. отрицание высшего бытия или Бога.

36. Знание не что иное, как момент (качественное бытие) (§ 18), характеризующийся взаимопротивостоянием в нем субъекта и объекта знания и достоверный в мере их двуединства и единства (§ 24). Наиболее достоверный вид нашего знания усматривается в нашем самопознании, в нашем сознающем себя бытии, где единство субъекта с объектом достигает высшей эмпирически полноты и ясности. Однако и самопознание не вполне достоверно, так как и в нем двуединство субъекта с объектом несовершенно и ограничено пределами несовершенного субъекта. Как сознающий свое несовершенство, субъект самопознания сознает несовершенство и ограниченность своего знания и познаваемого им. Но сознает он все это только через опознание им себя, как высшего и совершенного, и притом такое опознание, что совершенный субъект является для его же самого несовершенного иным и что самопознание совершенного субъекта, обосновывающее самопознание несовершенного, для второго является знанием, т. е. объективным, высшим, данным и как бы чужим. Таким образом при формальных признаках большей достоверности самопознание получает полноту своей достоверности лишь через знание, которое является самопознанием, а потому вполне достоверным только для высшего субъекта. Этот высший субъект есть прежде всего сам индивидуум в его совершенстве. Но в качестве такового он — одна из индивидуализаций или один из моментов высшего всеединого, которого можно и должно рассматривать, как некоторую иерархическую всеединую личность и, в конце концов, как всеединого Адама. Но самопознание Адама, а через него и самопо-

знание и знание всякого индивидуума укоренены, в свою очередь, в абсолютном или Божьем Самопознании, в Живой Истине, причастием к которой достоверны и существуют. Другими словами, последняя основа человеческого знания — вера (см. гл. II).

Итак эмпирический субъект знания не является постоянной величиною, будучи — «lift-boy» — то я-индивидуальным, то я-коллективным, то я-общечеловеческим, то, наконец, причастуемым тварностью Божественным Я. Однако низшие «я» всегда стяженно содержат в себе все высшие, будучи их моментами и абсолютно-ценными индивидуализациями. Индивидуум стяженно и специфически выражает тварное всеединство, причем индивидуально-специфическое обладает абсолютною значимостью и ценностью (ср. § 23). По содержанию или объекту своему его знание есть преимущественно или специфичность индивидуума (например — этот индивидуум, это его качественное: мышление, чувствование и т. д.) или стяженное в индивидууме всеединство (например — данный индивидуум или данное его качественное, как индивидуализуемые им высшие личности и качества: человечество, народ, семья, мышление, нравственность, право и т. п.), или качественное его, индивидуума, другим, таким же, как и он, либо низшим, чем он, моментом всеединства.

Всякий момент существует и может быть познаваем, как всеединство своих моментов. Однако в силу немощи нашего знания, в силу того, что и оно, будучи качественным нашего несовершенного бытия, умалено в разъединенности, мы познаем моменты либо преимущественно со стороны их разъединенности либо преимущественно со стороны их единства. В первом случае единство момента беднеет и бледнеет в нашем знании, соответственно обеднению и убеднению его в самом бытии во втором так же бледнеет и движется к потенциальности множественность момента. Мы не в силах умалить и исказить бытие настолько, чтобы познавать множество без единства; но, отражая в знании разъединенность единства и множества в самом бытии, мы, постигая множество, необходимо мыслим составляющие его «последние» единицы или отдельности. Эти единичности или отдельности — элементы, атомы и т. п., как бы мы их ни называли — являются «условно-последними», потому что и реально и познавательно допускают дальнейшее деление; они — условно-последние не только в знании нашем, а и в самом бытии, ибо все же являются реальными единствами. Такие условно-последние отдельности мы усматриваем, когда содержание нашего знания определяется взаимоотношением низших моментов бытия: в пространственно-материальном мире. Здесь нам даны реальные отдельности, в крайней степени разъединенные и тем определенные, отдельности на грани чистой материи или небытия, все вместе составляющие предельное для эмпирии умаление ее единства и

предельное для нее раскрытие ее определенности, т. е. и распределенности, прерывности, множественности — «мир» Германа Минковского. Множественность, познаваемая нами, вполне реальна и конкретна. Но мы не воспринимаем ни одной отдельности вне ее отношения к другим; и в этом — предел множественности. Вместе с множеством элементов нам даны и пространственно-временные связи их, называемые нами функциональными или причинными и превращающие множество в систему. Эта система не может быть внешнею элементам, так как без нее нет их самих и без единства множество становится абсолютным ничто. Но она не обладает, с другой стороны, тою же конкретностью, как элементы. Если мы всмотримся в нее и постараемся объяснить функциональную и причинную связь элементов, мы с необходимостью придем к признанию системы не чем иным, как реальным единством множества, что подтверждается и анализом времени (§ 26 сл.) и пространства (§ 31 сл.). Тем не менее столь же реальною и конкретною, как элементы, система для нас не сделается. Система — стяженное единство элементов, которое мы (и сама умаленность бытия) отъединяет, отвлекает от множества. Она — отвлеченное стяженное единство множества, естественно вводящее нас в искушение противопоставить его множеству, как особое отвлеченное бытие или «силу», тем более, что в опознании системы нужно признать ее самое непрерывно меняющейся.

Итак знание конкретного пространственно-материального мира, являющегося областью описательного естествознания, может быть определено, как знание о разъединенном и прерывном множестве на основе знания о стяженном и отвлеченном его единстве или системе. Но мы познаем не только неизменные отдельности. В животном мире условно-последними моментами являются «индивидуумы», своего рода «живые системы», или «организмы». Каждая такая «живая система» является в мире органическом не меньшею конкретностью, чем элемент пространственно-материального мира. Она — целое, непрерывное единство, но единство развивающееся, т. е. непрерывно меняющееся на основе своей всевременности и всепространственности. Если мы внимательнее присмотримся к пространственно-материальному миру, мы найдем в нем аналогичные системы — кристаллы, даже атомы (в том виде, как их изображают современные теории), уже уясненную нами систему множества. С другой стороны, такую же системой, только более развитою и полнее, хотя и неразличеннее нам данною, является и наша душа (§ 35). Если множественность предполагает единство, развивающийся организм предполагает множественность его моментов, которая, однако, в силу непрерывности и единства организма, уже не может быть распределенною, столь же выраженной, как пространственно-материальная, и не может состоять из вполне определенных моментов.

Подобно тому, как множественность приводит нас к стяженному единству или системе, развивающийся организм требует для его бытия и для возможности знания о нем его всевременно-всепространственного единства, которое тоже не обладает конкретностью и полнотою эмпирической реальности. Оно — тоже стяженное единство и — поскольку мы противопоставляем его конкретному развитию — единство отвлеченное, неправомерно, но часто ипостазлируемое. В животном мире мы познаем всеединство организма, как отвлеченное, противопоставляя ему конкретное непрерывное развитие. В нашей собственной развивающейся душе, в развитии души вообще мы познаем это всеединство до некоторой степени и конкретно. Исходя из нашего самопознания и нашего отношения к подобным нам моментам, мы получаем возможность познавать само непрерывное развитие мира. Однако это знание возможно лишь тогда, когда мы познаем высшие личности, их качественности и высшую всеединую личность. А все высшее дано нам стяженно. Таким образом знание о душевном развитии человека, человечества и мира или знание «историческое» дает конкретность тех категорий, которые необходимы для бытия и познания органического мира, но само предполагает стяженно-отвлеченное знание над-индивидуального бытия (См. об этом мою «Философию Истории»).

Высшие личности и их качественности даны в индивидууме и индивидууму лишь стяженно. Их бытие и знание о них не конкретны, хотя индивидуум их в себе актуализирует и познает их чрез свое взаимоотношение с разьединенным конкретным миром (ib.). Знание наше об этих высших моментах бытия весьма несовершенно. Нельзя отделить высшее от меня самого; нелегко определить высший момент и распределить всеединство высших моментов. Познается же высший момент в стяженности его бытия или чрез посредство какой-либо его индивидуализации, которая становится тем самым его типическим обнаружением и символом, в частности — чрез индивидуализацию его в самом познающем, или чрез определение его, высшего момента, другими ему подобными — путем логическим. При этом надо помнить, что отвлеченное или стяженно-всеединое предстает или определенным и распределенным или непрерывно-развивающимся и единым, на чем покоится различие между логикой и диалектикой.

Знание-собственно отличается от самопознания тем, что в первом субъектом знания всегда является высшая индивидуальность, которую индивидуум в себе специфицирует и которой он причастствует, и тем, что и этот субъект и познаваемое им оказываются для познающего индивидуума иным, инобытием. Поэтому необходимая форма знания — суждение, в котором субъект (S) есть высший момент, причастуемый познающим индивидуумом и им себе противопоставляемый, а собственно-познаваемое,

объект или «сказуемое» (P) — момент высшего момента. Но суждение «S есть P» истинно только потому, что истинны положения: 1) Σ есть SP, 2) Σ есть S, 3) Σ есть P, но 4) S не есть P. А это — формула всеединства.

В некоторых сферах бытия и знания даны моменты, непрерывно раскрывающие свое многообразие на основе своего единства, т. е. развивающиеся, причем единство дано в большей степени реальности, чем разъединенность, которая определенности и распределенности своих моментов не достигает. Таковы сферы диалектики, истории, частью — и органический мир. Различие между диалектикой и историей в том, что объекты первой даны и познаются преимущественно как стяженные и отвлеченные всеединства или как единства вне конкретного эмпирического их осуществления, а объекты истории всегда конкретны или, по крайней мере, даны не без конкретных своих осуществлений.

В историческом и диалектическом суждении с наибольшим полнотой осуществляются первые три члена нашей формулы, с наименьшей — последний. Субъект (S) диалектически-исторического суждения, в отличие от суждений логических и естественно-научных, как бы слит со своим предикатом (P), содержит его в себе, хотя и не с полной ясностью: иначе не было бы суждения. « Σ есть SP» и « Σ есть S», а потому « Σ есть P» и «S есть P». При этом « Σ есть SP», а не PS, почему и необходим порядок S-P, а не обратный. Связь («есть») в диалектически-историческом суждении теряет смысл связи и становится символом порядка, воспринимаемая, как непрерывность перехода от S к P внутри Σ . Но, давая неоспоримое единство развивающегося момента, диалектически-историческое суждение не в силах дать четко определенное множество. Оно умалено со стороны множественности, прерывности и определенности: в нем почти нет «S не есть P». В самом деле, для того, чтобы определить S и P, необходимо воздвигнуть между ними предел, разорвать их. А это будет уже отрицанием диалектики и истории. Обе обречены на неопределенность, на невозможность точно формулировать свои понятия; обеим угрожает опасность уклониться в безразличное единство. Поскольку они выражают себя в суждениях, они уже изменяют своей природе, прибегая к некоторой определенности.

Рядом с диалектически-историческим знанием следует поставить знание определенное, которое может быть или логическим или естественно-научным (в смысле преимущественно описательного естествознания). — В суждении «S есть P» определены все элементы его. Четвертый член нашей формулы (S не есть P) приобретает полную силу за счет ослабления первого (Σ — SP). Благодаря этому осуществляется прерывность и множественность всеединства, в котором каждый момент абсолютно и не есть

другой. Но благодаря этому же утрачивается единство S и P и становится необходимым особое выражение его в понятии связи, в «есть». Однако реальность связи воспринимается только потому, что, познавая указанным образом, мы познаем еще и иначе (диалектически или исторически), хотя полного отчета себе в том и не отдаем. Обосновать необходимость связи возможно только преодолев ограниченность определенного знания. Замыкаясь же в нем и строя теорию чисто-логического и естественно-научного знания, мы вынуждены ипостазировать связь в некоторую третью определенность. Это и происходит в теории логики, где ипостазировается и абсолютируется связь основания с выводом, в теории естествознания, где то же самое происходит с категориями причинности и системы. И логика и естествознание склонны понимать свои связи, как онтологические, хотя очевидно, что три тела не больше связаны друг с другом, чем два, а в математике именно задача о трех телах считается не разрешимой.

Различие между логическими и естественно-научными суждениями таково-же, как между диалектическими и историческими. Логические имеют содержанием своим «бытие отвлеченное»; естественно-научные — конкретное. Таким образом мы получаем следующую классификацию видов знания.

Знание	непрерывного единства	прерывного множества
отвлеченное	диалектическое	логическое
конкретное	историческое	естественно-научное
знание	неопределенности	определенности

Каждый из этих видов знания, обладая специфическими преимуществами, обладает и специфической недостаточностью. — Отвлеченное знание дает моменты высших рядов, но умаляет познаваемое с его помощью в духовность (§ 31), что соответствует такой же умаленности самого бытия, и утрачивает душевное и материальное. Напротив, конкретное знание, давая самое реальность в наибольшей ее раскрытости и полноте, ограничивает себя низшими «рядами» всеединства и умаляет его в душевность и материальность. Знание неопределенности раскрывает единство момента и его развития ценою утраты его множественности. Обратным образом умаляется всеединство в знании определенном. Указываемые различия видов знания еще не конституируют природы отдельных наук, хотя и дают принцип для удобной их классификации. Еще менее эти различия являются конституиру-

емыми познающим субъектом: они объективны, будучи познавательными качествами самого умаленного бытия. И благодаря этой объективности приобретает особенное значение тот факт, что ни один из видов знания не может существовать в чистом своем бытии, без других. — При всей реальности умаления бытия в материальность нет всецело-отъединенного материального бытия. Точно также умаление в духовность не дает еще никакого права предполагать чисто-духовное, бестелесное бытие (§§ 31, 33-35). И поскольку мы усматриваем начало и конец или совершенство всего сущего в Боге, неправильным будет понимание Бога в смысле непространственного Духа. — Бог выше умаленности. Он не невременен и не непространственен, но «по ту сторону» всевременности и всепространственности (ср. § 3).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

**В КОЕЙ РАСКРЫВАЕТСЯ СО СТОРОНЫ ФИЛОСОФ-
СКОЙ УЧЕНИЕ О БОГЕ ИСТИННОМ И ВСЕБЛА-
ГОМ, КАК О СОВЕРШЕННОМ ТРИЕДИНСТВЕ**

37. Истинное есть неустраняемое, неуничтожимое, незабвенное (aletheia). Сомневаться в Истине нельзя, ибо сомнение ее уже предполагает. Уничтожить Истину невозможно, ибо тогда оказалось бы Истиною то, что не существует Истины. Поэтому Истина есть то, что существует, сущее. Не может быть много Истин. — Истина едина, проста, неделима, хотя есть много «истинного». Но «истинное» не отделимо от Истины: оно не вне ее, а — она сама, и нет Истины вне бытия. Иначе бы могло существовать, т. е. и с т и н н о быть, нечто по отношению к Истине безразличное, и само истинное не было Истиною, т. е. было бы неистинным (ср. §§ 24 сл., 30, 36). Истина — Всеединое Сущее.

Она — и одно и все. Ей не противостоит ничего иного: другой истины или лжи. Истинно нет лжи. Если бы ложь существовала, тогда бы рядом с Истиною было другое, неистинное или ложное бытие. Но это другое бытие существовало бы или истинно или не-истинно. Во втором случае оно бы совсем не существовало (истинно не существовало), а наше суждение было бы бессмысленным. В первом случае оно в самом существовании своем, а следовательно и во всех своих моментах было бы Истиною, что опять-таки обнаруживает бессмысленность приведенного допущения. Предположим все-таки, что не-истинное, ложное бытие есть. Тогда говоря о том, что существуют (есть) и оно и Истина, мы уже мыслим некое высшее, чем Истина и ложь бытие, некоторое высшее, «истинное» есть, которое делает истинными и сущими их обеих и в котором они — одно, ибо его не слагают. Но ведь это высшее бытие или это «есть» и является тем самым, что мы называем Истиною, самую Истиной.

Раскрытие Истины — лишь частное обнаружение раскрытия Совершенства, а потому еще раз показывает и невозможность дуализма и необходимость уясненного в первой главе взаимоотношения относительного с Абсолютным. Бог есть Истина, а не ложь. Он — «Свет, и нет в Нем никакой тьмы» (I Ио. I, 5, 10). О лжи можно говорить только применительно к человеку, «отец» которого (т. е. сама тварность, как таковая) «во истине не стоит,

ибо нет Истины в нем», и «говорит от себя», от своей тварности или своего ничтожества. В Боге же лжи нет. Тем не менее мы называем Бога Истиной (ср. § 3). А если Бог — Истина, эта Истина чем-то в Боге определена. Истинность Бога предполагает Его определенность и распределенность, Его множественность, не умаляющую Его единства, ибо Он — один и единый Бог. И Бог-Истина — определенность Бога Всеединого и сам Всеединный Бог.

У Истины должен быть какой-то предел. Им не может быть иная определенность Божества (например — Всеблагодать, Любовь, Краса), во-первых, потому, что Истина есть сама определенность, во-вторых потому, что иные определенности (если не придавать значения нашему «во-первых») столь же не являются пределом для Истины, сколь та либо иная окраска тела не является границей его формы. Но пределом Истины не может быть, как сейчас показано, другое, неистинное или «ложное» бытие. Не может быть этим пределом и абсолютное небытие, так как оно определить что-либо бессильно. Таким образом Истина определена тем, что не есть она, а есть не-Истина или не-Определенность, но что все-таки не есть небытие и отрицает (определяет) Истину не как равное ей иное и не как ее исключающее, а — как содержащее в себе ее неопределенно и дающее ей начало. Эта Неопределенность или Неименуемость такова, что к ней неприменимы понятия «есть» и «не есть», «бытие» и «небытие»: она их превышает (§ 24 сл.). Представим ее, как начало Истины: иначе мы ее представить не в силах. Представим далее, что эта Неименуемость вдруг стала Именуемостью или Истиною, Определенностью (ср. § 11). Тогда необходимо допустить (§ 24): 1) неизменность и абсолютную неименуемость, абсолютное самотождество Неименуемости, 2) именуемость Ее в ином и в качестве иного, как само иное, 3) воссоединенность иного, разъединяемого самоименованием, которое есть именование самой Неименуемости, и воссоединенность Неименуемости с иным, которое есть именуемость или истинность Неименуемости в себе, как в ином. «Пока» Неименуемость во «втором» и в качестве «второго» становилась Именуемостью или Истиною, Она (тоже во втором и в качестве второго) раздваивалась и себе самой противостояла, как «еще - не - Истина» — Истине. «Когда» Она всецело стала Именуемостью или Истиною, Она перестала Себе самой противостоять, т.е. стала «уже-не-Истиной». Таким образом во втором перед нами — «еще-не-Истина» — Истина — «уже-не-Истина», как три момента и абсолютное их единство. Но они и оно реальны только потому, что существуют упором в первое или Неименуемость. Второе в качестве иного реально едино с Первым в своем начале и в своем конце (как «еще-не» и «уже-не»). Но оно и реально разъединено

с Первым, хотя не в Первом и не в качестве Первого, а в себе и в своем качестве. Пределы Истины в определенности или, лучше, самоопределенности Ее Неименуемостью.

Истина — умаленность Непостижимого Божества, ибо она предполагает разъединенность Его на Неименуемое или Первое и Второе или Истину. Но разъединенность совершенно восполнена единством, а потому в Непостижимом Божестве и в качестве Непостижимого Божества Истина Его не умаляет. По отношению к Первому Истина и умаленность (единства) и прибыток, ибо без Истины Неименуемое не содержит в Себе именуемости. В полноте же своей Истина больше, чем Второе и чем Второе и Первое.

Истина — Всеединое Сущее, которое определяет Себя чрез Саморазъединение на Первое и Второе, чрез раздвоение и распределение Себя во Втором и в качестве Второго и чрез совершенное воссоединение разъединяемого. Истина — Всеединое Сущее в качестве постигаемого Им Самим, а потому — и Самопостигающего. Истина — Всеединое Сущее, постигающее Себя Самого. Истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина¹.

Человеческое знание — причастование и причастие твари Истинствованию Божества, постижение тварью Бога-Истины; и выражается оно — в умопостижении, в разумении, т. е. в рациональной или рассудочной деятельности, которая только ищет и предполагает, но не обладает, в созерцании и в чувствовании, причем первое и второе не достаточно опознаются в третьем (как первое во втором), хотя последующее и существует лишь на основе предыдущего (§ 3). Умопостижение же возносит нас в область, которая определяется двуединством познающего с познаваемым, т. е. в конце концов, в область несомненного, абсолютного бытия. Поэтому умопостижение не что иное, как истинная вера (§§ 18-22); и не индивидуально-ограниченный акт, но — истинствование самого Божества, причастуемое индивидуумом (§ 36), или теофания (§ 14). Потому-то вера не только свободный акт человека, а в полноте этой свободы и «дар Божий» или Божья «благодать», само Благо или Бог (§ 19).

Из умаления Непостижимого Божества в причастующем Ему человеке вытекают отличительные особенности человеческого истинствования, т. е. Истины, поскольку к ней человек причастует. — Истина всегда противостоит познающему ее (§ 36), как абсолютное задание, в осуществлении которого и состоит познавательное бытие человека. Она не может и не должна быть

¹ В дальнейшем и, особенно, в § 38 мною сознательно не устраняется двучисленность понятия «Истины». Истина есть (1) вся Троица и (2) по преимуществу Логос, Вторая Ипостась.

отожествляема с ограниченным индивидуальным сознанием, хотя оно в меру своего причастия к ней — сама Истина. Для человека Истина — Всеединое Сущее, причастуемое, постигаемое им и для него иное (ср. § 4). Всякое причастующее Истине сознание усматривает и стяженно постигает предлежащую ему Полноту Истины или Действительности и определяет истинность своего причастия, как устремленность к Полноте Истины или «согласие» с Нею (ср. § 16). В Непостижимом Истина противостоит не - Истине как «еще - не» и «уже - не». В становящейся твари, которая сама есть «еще - не» и «уже - не», Истине противостоит ее недостаточность, как сама тварная ограниченность. Недостаточность же, конечно, не инобытие, не просто — недостаток бытия.

38. В Непостижимом Божестве есть и самопостижение, всеединое во Всеедином, начало и конец, альфа и омега нашего знания. Это Самопостижение таково, что Познаваемое противостоит Познающему не менее, чем противостоит нам познаваемое нами инобытие, а — безмерно более. Непостижимое разъято до конца — до Смерти Вечной. Мы, боясь смерти, не знаем: что в постигаемом нами есть наше и что инобытие (§ 29 сл.). В ужасе смертном мы слишком едины с постигаемым, судорожно цыпляемся за него, как за последнюю опору, и бежим одиночества. И потому ни сами мы вполне не существуем, ни оно вполне не существует; и потому недостаточно едины мы с ним и в себе, не познаем его истинно и умираем. Непостижимое же всецело разъединено на Первое и Второе, а во Втором и в качестве Второго — на Постигающее и Постигаемое, которое и есть само Первое. И Второе раздвоено не так, чтобы постигающее содержало в себе нечто «свое» (это мы приписываем — не горделиво ли? — нашему постигающему сознанию), но так, что изначально в Постигающем нет ничего не «приходящего» в него из Постигаемого. Надо преодолеть нашу привычку считать познающий субъект каким-то особым бытием. Эта привычка — гордыня твари, которая и в Божественном Втором пытается подменить отношение Его к Божественному Первому отношением к почитающему себя бытием тварному ничтожеству. Но если абсолютна разъединенность Божества, абсолютно и единство Его, лишь слабо отражаемое нашим самосознанием.

Бог есть Всеединая Истина, столько же Истина, сколько и не-Истина. И в Боге, как Непостижимой Полноте, Бог-Истина противостоит Богу - не - Истине, чем не умаляется Полнота, ибо Саморазъединение в Ней совершенно восполнено. Бог - не - Истина не является исключением или отрицанием Истины, как чего-то равного, простым Ее небытием или неистинным бытием. Его нельзя назвать Познаваемым, ибо познаваемое есть уже и Познающее. Его нельзя назвать не-Истиною в смысле чего-то исключаящего

Истину или исключаемого — Ею: Он — «Бог Истинный», хотя только в отношении к Нему Бога - Истины. Но Его нельзя назвать и Истиною, ибо тогда не будет Бога - Истины. Не станем называть Его Непостижимостью, сохраняя это имя для Несказуемой Полноты Божества: будем чрез отношение к Нему Бога-Истины именовать Его Не-Истиною, Не-Определенностью Не-Именуемостью, Отцом Истины. Если бы не было Отца Истины, не было бы и самой Истины. Но раз есть Истина, чрез Нее и в Ней, но только в Ней открывается, что «есть» Отец Истины, который всецело выражает Себя в Истине и все же не есть Истина, ибо Истина и «есть» — одно и то же. Отец Истины — то в Боге, что лежит за гранью определенного Богом-Истиною, хотя Богом-Истиною определено и выражено все. В Истине открывается, что истинно есть Не-Истина; и это «есть» Не-Истины в Истине предполагает в самой Не-Истине нечто такое, в чем начало «есть», но что само по себе превышает «есть» и «не есть». Конечно, Истина тоже выше «есть» и «не есть»: Ее «есть» не наше тварное, ни даже «есть» обожженной твари. Но Истина выше «есть» и «не есть» определенно, различенно (как уяснится далее — выше «есть» чрез «не есть»); Не-Истина же «превышает» «есть» и «не-есть». Отец Истины — необходимое условие того, что Он «есть» в Боге-Истине и для Бога-Истины. Истина и Отец Истины взаимоинобытны, но и абсолютно едины. Это возможно, если хоть один из них сразу и «есть» и «не есть». А так как Отец Истины «превышает» и «не есть», являясь безначальным началом Бога-Истины, Бог же Истина начален, хотя и безначально, — очевидно: единство их осуществлено в «не есть» Бога-Истины, как в «есть» Его осуществлено их двойство.

В Непостижимом «есть» (в смысле высшем, чем «есть», ограниченное «не есть») Неименуемое, как Первое самой Несказуемой Полноты, как Отец Истины и Не-Истина. Оно истинно неименуемо, т. е. именуемо лишь во Втором, в Истине, не в Себе. Оно никогда и никак не становится постижимым или изрекаемым, вечно молчит, но не зловещим молчанием неисследимой бездны, а — молчаливее, тише. Оно никогда и никак не престаёт, не изменяется, в Себе пребывая Самим Собою, хотя во Втором и в качестве Второго все Оно становится постижимым, изрекаемым и престаёт, и хотя Второе с Ним всецело едино. Отрицая всякое имя Его, мы именуем Его во Втором — узреваем Второе, как Второе Непостижимой Полноты, истинствуем Богом-Истиною (§ 37). В Боге-Истине и чрез Бога-Истину говорим мы, что «есть» Бог-не-Истина в Боге-Истине и вне Его, где уже нет ни «есть» ни «не есть». «Никто не знает Отца, но — только Сын, и тот, кому Сын волит открыть».

Бог - Истина — момент Непостижимой Полноты, такой же, как Неименуемое. Он не есть Неименуемое в Нем Самом, но

есть истинствующее и истинствуемое Неименуемое. Ибо Истина сказуема, именует и именуема, именует в Себе само Неименуемое; ибо Истина — Слово. Оставь свое, тварно-человеческое. Не думай о какой-то данной, застывшей, мертвой Истине. Тогда Она не всеедина, как для чего-то иного (уж не для твоего ли ничтожества?) данная, как лишенная истинной жизни. Тогда Она не есть Знание, не истинствует, не есть. А Она есть и живет, Всеедина; и Ее иное, мы, — ничто. Думай об Истине Живой, не отвергая Ее «данности», но постигая эту «данность», как один лишь момент (ср. § 11). Помни о данной, совершенной Истине; но не забывай ни об Отце Истины ни о «Духе Истины, который от Отца исходит». Истина сразу — Самостановление Ее из Не-Истины в полноту Своего совершенства и своей «данности», и сама эта «данность», которая уже и не есть Истина. А так как Она и не есть Истина, Она есть та не-Истина, которая вне Ее и в которой Ее начало.

Не - Истина «ранее» (не временно, конечно), «первее» Истины. — В Бездне Непостижимого есть не-Истина, все в Себе содержащая, Пучина Молчаливая и Мрак Незримый, превыше есть и не есть. Но вот не-Истина обнаруживает, что есть Она в Бездне Непостижимого; обнаруживает тем, что раскрывает Себя в Истине и как Истинствующую. Свет сияет из Мрака, который и есть Свет. Свет отделяется от Незримого Света, Его в Себе озаряя; Истина — от не-Истины; полнозвучное Слово — от молчания. И зрим уже Мрак или Свет Незримый, как озаряемое Светом и Свет. Слышно уже Молчание в именующем Его Слове, опора этого Слова. Есть уже не-Истина, ибо есть Она в Истине Ею Истинствующей. Истина истинствует потому, что есть не-Истина, хотя и непостижимо — как есть. Истина Крепкая делает Собою не-Истину, Светом — Мрак или Свет Незримый, Словом — Молчание. И не-Истина не есть уже сама не-Истина, но — Отец Истины в Истине, истинствуемая не - Истина и истинствующая, Самопостижение Истины, Постигающего в Постижении. Истина исчерпывает до дна всю бездну не - Истины, хотя бездна эта и неисчерпаема, и тогда становится всею Полнотою Непостижимого, которая есть и Полнота не-Истины. Но став Полнотою, уже престала Истина быть Истиною, возвратилась в породившее Ее лоно не-Истины. И сразу — еще не есть Истина, и возникает-становится из не-Истины, Ее исчерпывая, и уже есть Истина и уже опять не есть Истина. Исчерпывает всю не-Истину Истина, но не-Истина пребывает неисчерпаемою. Всю Ее приемлет в Себя Истина, и все-таки не-Истина в не-истинности Своей всегда неувядаемо пребывает, хотя вне Истины и неименуемо.

Отец Истины — все Непостижимое Божество. Истина также — все Непостижимое Божество. Но Истина не есть не-Истина. В именуемости Своей Истиною Отец Истины не есть Истина в Ее истинствовании и в Ее Ему противопоставленности, хотя вне

этой противопоставленности нет Истины. Истина — иное, чем не-Истина, хотя каждая их Них и обе Они — все Непостижимое и хотя начало и конец Истины в не-Истине. Истина и не-Истина суть «иное и иное», хотя только из не-Истины и чрез Истину. И в этой «инаковости» Их — последнее и глубочайшее основание инобытности (§ 29 сл.), исток Творческой Божьей Всеблагости (§ 12), которая создает иное из ничто в рождении Ею Сына.

Изначальная и Безначальная не-Истина вся становится Истиною, в Ней преставаая быть неименуемой, хотя, как превышшая «есть» и «не есть», и не преставаая и не «становясь». Равно — Безначально-Начальная Истина становится всею не-Истиною, замыкая Свою безначальную начальность Своею бесконечною конечностью, которая и есть Ее безначальная начальность (§ 13). Но в Себе Самой не-Истина не престаает, не умаляется, не изменяется: Она безначально-безначальна, Превышшая, Первая для Второго и Третьего, для Себя же даже не Первая. Она до Истины, хотя до Истины и не именуема. Она пребывает во всей полноте Своей, «к о г д а» Истина Ее приемлет и в Себе, в Истине, Ее разъединяет, — пребывает, как начало и опора Истины. Она пребывает неумалваемо и невозрастаемо, «к о г д а» Истина, исчерпав Ее в Себе, перестает быть и погружается назад, в породившее и вечно рождающее Ее лоно не-Истины. Не-Истина пребывает неизменно, Безначальная; но Она едина и одно с Истиною, ибо Истина — не есть, становится, есть, погибает, опять не есть, что только мы разделяем. Истина исчерпывает и раскрывает не-Истину в Себе и как Себя: в Истине и как Истину. Но эта раскрываемая Истиною не-Истина есть и сама не-Истина, противостоящая Истине, ибо Истина и едина с Нею, как Ее дыхание, как Ее Слово.

Единство Истины с не-Истиной возможно — ибо Истина имеет начало, т. е. не только «есть», а и «не есть», имея же начало имеет и конец. Разумеется, Истина не начальна и не конечна в нашем, тварном смысле этих слов: Она выше бытия и небытия, но так, что их различает. Именно потому, что в Себе Самой Истина есть Свое начало и Свой конец, — Она альфа и омега для всего тварного. Но не только о тварном мире говорит ап. Павел в словах своих о единстве всего в Боге. — «Когда же подчинит Ему все, тогда и Сам Сын подчинится Подчинившему Ему все, дабы был Бог всем во всем». Лишь чрез Смерть Истины, возвращающую Ее в не-истину, в коей Ее начало и в коей нет «не есть», ибо говорит Она о Себе: «Аз есмь Сый», возможна полнота единства. — Пойми Божественный смысл твоего умирания, истинного в умирании Истины. Ты боишься смерти и не хочешь умирать, себя самого мучая своим тварным умиранием. Смерть тебе страшна и трудна. Но рано или поздно ты постигнешь

ее желанность. Тогда ты поймешь, что, возвращаясь в землю, из которой ты возникла (§ 35), в Истине возвращаешься в Неименуемое Начало всяческого и что вне смерти пути к Нему нет. Оно еще страшит тебя ужасом Бога Живого (§ 12 сл.). Еще тебе кажется, будто конец и цель всего — безразличность. Но, отдав себя, вольно и жертвенно умерев, ты поймешь, что Непостижимое Божество никогда не перестает быть и не-Истиною и Истиною и что смертью твоею в Истине и Смертью Истины, Смертью-Истиною несказуемо просветляется Божество.

Истина есть раздвоение (оттого Она «есть» и «не есть», оттого чрез Нее сотворен мир, тварная двоица), разъятие Непостижимого на не-Истину и на Себя-Истину. Истина противостоит не-Истине. Но в Себе Самой Она тоже разъята на Постигающее и Постигаемое. Истина — начало разъединения, разъединение и разъединенность Непостижимого. Она — Божество, как Всеединство, Божество в Его определенности и распределенности (hen kai polla), множественности. Истина словно считает (logizei) Божественные моменты; и потому Она — Разум и Слово (logos). Но предел счета или разъединения — уничтожение, «истощение», ничто (kenosis, кепота). Бесконечный «Счёт» истощивает и опустошает Бесконечную Полноту, Плирому делает Кеномой. Поэтому Истина-Логос есть Меч, рассекающий и убивающий, начало Божественной Смерти и Божественная Смерть. Приемля начало от не-Истины, Истина в Самой Себе до конца счисляет и опустошает, губит Божественность, как Себя, и губит Себя Самое.

Не-Истина «есть» чрез Истину. Но это «чрез» не означает, что Истина — начало, виновник или совиновник Безначальной не-Истины. Истина усматривает, обретает и определяет Свое начало, «есть» в Самой не-Истине. Только потому Истина есть Истина, выше всякого сомнения. Но каким же образом Истина, которая находит Свое начало и Свой конец в не-Истине, все-таки есть? Как может Она быть, если Она есть погибание и Смерть? Как может Она быть иным, чем не-Истина, и вне не-Истины, если Она обретает «есть» не в Самой Себе и не вне не-Истины, а в не-Истине? Как Она может быть «есть», если Она — начало небытия, Божественная Смерть? Бытие, существование, «есть» — единство, а не разъединенность и не разъединение. Как же разъединение может быть единением, разъединенность — единством?

Разъединяясь с не-Истиной и потому разъединяясь в Себе Самой, Истина вскрывает в Себе, а чрез Себя — в Самой не-Истине, от коей все приемлет, «будет», как начало, противостоящее началу разъединяющему, как Свое восполнение. Это единящее начало всегда в Неименуемом: иначе не открыла бы его Истина ни в Себе ни вне Себя. Но это единящее начало не было истинно ранее Истины и потому — «будет». Оно определяется

после Истины и чрез Истину, после разъединения и чрез разъединение. И определяется оно не как единство, не как просто единая начало, но — как воссоединение разъединяемого и воссоединенность разъятого, как начало воссоединяющее (§ 24 сл.). Оно не просто бытие, а — пакибытие, не просто жизнь, а — жизнь, воскрешающая из смерти и потому бессмертная. Оно не Первое или Неименуемое. — В Первом нет разъединения, нет того разъединяемого, которое вне Его и которое воссоединяемо. В Первом нет смерти, разъединения, а есть лишь первоединство. Поэтому Третье не Первое, но — из Первого, которое разъединено Вторым и — силою Первого, определенной в Третьем, — разъединено так, что в разъединении сияет воссоединение и разъединенное воссоединено. Третье — как бы то, что осталось в Первом (начально осталось), когда от Него отъединилось Второе, и что оказалось не Первым, ибо не Первым является и Второе. Третье не не-Истина, в коей Оно — одно с Истиною, в коей даже не Оно, а Его начало. Третье столь же в не-Истине, сколь и «вне» Ее — в Истине. Но Третье и не-Истина, ибо Оно воссоединяет, а не разъединяет, ибо Оно воссоединяет Второе с Первым, от которого Второе реально отъединено, ибо, наконец, Третье берет начало от Первого, а не от Второго: разъединение не может дать начало воссоединению. Будучи же не Первым и не Вторым, а истинно Третьим и в то же время равно пребывая и в Первом, где Его начало, и во Втором, где Его определение, Третье столь же — все Непостижимое, сколь и Первое и Второе суть все Непостижимое.

Не может Второе начаться и отъединиться от Первого без того, чтобы не последовало сияние Третьего. И без истинно Третьего не может быть в Непостижимом воссоединения Истины с не-Истиной, истинного Их двуединства¹. Без Третьего не может быть Второго. Ведь Второе — отрицание и разъединение Первого. Если полная разъединенность Второго и Первого есть, и есть, как бытие Второго, так только потому, что Третье возвращает Второе к единству с Первым, воскрешает Его, являясь истинным Утешением Смерти Сыновней. Если всякая распределенность Второго существует, так только потому, что уничтожаемое единство восстанавливается. Само начало разъединения есть, истинно лишь потому, что начинается от единства и началом воссоединения к

¹ Очень ярко и точно выражено православное понимание Истины А.С. Хомяковым (Сочин. т. II, изд. 4, М. 1900, стр. 513). — «Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeternae (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet: se ut subjectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit ut cognitio imaginis in speculo... Spiritus S[anctus] est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum».

единству возвращается. Первое, Неименуемое, мы все же именуем Сущим, Безначально-Безначальным; Второе мы называем Безначально-Начальным и Смертью или Жизнью жертвенно умирающей; Третье — Бессмертный, Податель Жизни, Воскрешающий.

Иисус Христос называет Себя Истиною, Путем и Жизнью, «хлебом жизни» и «хлебом живым, сшедшим с небес». Он «есть истинный Бог и Жизнь Вечная» (I Ио. V, 20). По-видимому, все это самым неумолимым образом опровергает развиваемое нами понимание Логоса. — Однако мы еще не раскрыли всего смысла Божественной Смерти, как жертвенной Самоотдачи Бога (ср. § 12 сл.). Христос же, полагая душу Свою, т. е. жизнь Свою (§ 35), за Своих братьев, умирая — а мы не сомневаемся, что Он истинно (т. е. не только видимо, не мнимо) умер, — говорит и нечто иное. — «Истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к Вам» (Ио. XVI, 7). Таким образом смерть Христа стоит в неразрывной связи с пришествием Духа Утешителя, который «не от Себя будет говорить», но «от Меня возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (XVI, 13-15). Это — «Дух Истины, который от Отца исходит» (XV, 26), «который наставит вас на всякую истину» (XVI, 13), «которого мир не может принять, ибо не видит и не знает Его» (XIV, 17) и который «животворит» (VI, 63). — Христос-Логос и Вечная Жизнь, и Истина, и Воскресение потому, что Он отдает данную Ему Отцом жизнь, как Жизнь Жертвенная, и потому, что Он в единстве с Духом Святым и, существуя в этом единстве, воскресает, вечно живет чрез смерть, которая есть полная Его Самоотдача. Оттого на Иисуса после восстания Его из вод Иордана (после смерти Его) и в начале Его земного служения нисходит Дух Святой и затем ведет Его в пустыню, а Иисус «крестит Духом Святым» и обещает умолить Отца о ниспослании Его и волею Отца Его ниспосылает.

39¹. Чисто-теоретическое раскрытие Божьего Троиинства не может быть до конца убедительным, оставляя место для «второго сомнения» (§ 18), которое преодолимо только в вере любовью деятельной (§§ 20, 22). И мы несколько приблизимся к основной христианской догме (§ 21), если, всмотревшись в природу деятельной любви, постараемся понять слова апостола: «Бог есть

¹ См. мои «Noctes Petropolitanae», Петерб., 1922.

Любовь». Только надо победить унаследованное нами презрительное и подозрительное, манихейское отношение к любви человеческой. — Она не «прелесть», хотя и может искажаться и прельщать, не скверна, хотя в ней мы, может быть, более всего скверним себя и других. Она — дар Божий и Божья радость в печали нашей жизни, образ Бога, колеблемый темными волнами греховной нашей тварности.

Моя любовь существует, только если я люблю кого-то и если существует моя любимая. Беспредметную любовь быть не может, всегда нуждаясь в том, чтобы кому-то себя отдать, обладать кем-то. Полнота любви раскрывается только как любовь к другой живой личности. Любовь сильна, как смерть, и даже — сильнее смерти, таинственно в нею сопряженная. — Если умерла твоя любимая, ты все же продолжаешь ее любить, и не в силах убедить себя, что она уже не существует. В направленности твоей на любимую, в неуничтожимой мысли о ней она существует, что бы ни твердил тебе «трезвый» твой разум. Ради чести и красоты любимой ты готов пожертвовать ее жизнью. Разве не утверждаешь ты этим бессмертия любимой? Тебе говорили, и сам ты себе много раз повторял, что такая жертва бессмысленна. Тем не менее ты принес ее, как приносят ее тысячи других людей. — Бессмысленное для разума осмыслено и необходимо в любви. Надо отчетливо осознать дилемму: или любовь — вопиющая бессмыслица или любимая существует и независимо от того, живет она или умерла.

Мы боимся думать о смерти и стараемся о ней не думать. Мы рабски склоняемся перед мнимой неизбежностью и стремимся взять от жизни то, что она дает, без надежды сохранить убегающее. Но невыносима мысль, что все любимое погибает, что погибает в нас сама возможность любить. — Мать плачется над дочерью, которой «не удалась жизнь» и к которой быстро приближается неотвратимая смерть. Она качает седеющей головой, и на лице ее застывает скорбное недоумение. «Зачем эта нелепость? За что эта непоправимость? Почему ей, старухе, выпало на долю проводить в могилу свое любимое дитя, не выдавшее радости, и потом ждать своей чреды без надежды на встречу за гробом?» — Вянут цветы, но на смену им новая весна принесет другие такие же (?). А новых таких же людей уже не «будет». Не вернуть смутного очарования первых встреч и беззаботной радости любимых глаз — почему она была такой мимолетной? Не успел ты сказать и сделать всего, что рождалось в тебе, — а теперь уже никак не скажешь. Ты примиряешься, ты веришь, что восстанет какой-то общий образ любимой, или готов уже заменить ее тело липкою паутиною «тела динамического» (§ 35). Ты стараешься уверить себя, что будешь довольствоваться какою-то духовной любовью. — А эта улыбка, этот взгляд, эта родинка? Разве не в них для тебя все? Не обманываешь ли ты себя, думая, будто в силах от них отказаться?

Часто, зарождаясь, любовь словно не знает, на кого она направлена, смутна и как бы беспредметна. — Но, опознавая пробуждающуюся в тебе любовь, ты еще не знаешь, кого именно ты любишь. Однако ты непременно любишь кого-то; и, если сильна и подлинна твоя любовь, ты знаешь, что «твой» человек существует. Убеждая себя в беспредметности твоей любви — ведь ты не веришь, что она сильнее смерти, — ты твердишь, что безразлично, кого полюбить. А на самом деле ты разборчив и ищешь кого-то одного. Может быть, ты примешь за твою любимую другую, только «похожую» на нее. Но тогда рано или поздно ты осознаешь свою ошибку и дорого за нее заплатишь.

«Но можно же любить Правду, Истину, Красоту».

— Они не отвлеченные общие понятия, не идеальное бытие, а качественное высшей личности, реальные лишь во всеединстве конкретных своих проявлений в живых людях (ср. § 31). Подлинная любовь к Правде, Истине, Красоте есть любовь к осуществленности их в живых людях, среди же них прежде и больше всего — в любимом (ср. § 21). А любовь к ним, как к отвлеченностям, ложна и умалена уже потому, что приносит плоды худые (ср. § 20). —

«Но я люблю и себя самого. Если есть себялюбие, — для любви не надо различности любящего и любимого, и она — субъективное чувство».

— Себялюбие не любовь, а — уход от любви и от мира, в котором любовь живет и цветет. Признание себялюбия существующим есть скрытое его абсолютирование. Допускающий себялюбие (т. е. себялюбивый или самолюбивый) «теолог» необходимо приходит к допущению себялюбия Триипостасного Бога, т. е. к учетверению Троицы и еретическим формам Софиологии. Себялюбие — стремление к своему наслаждению и покою. Однако наслаждение мое не осуществимо без того, что меня услаждает. Услаждают же меня Красота, Правда, Истина и прежде всего — люди. Поэтому себялюбие, будучи крайним умалением любви, все же содержит в себе стремление к чему-то иному. Оно без любви невозможно. —

«Но возможно, как любовь к вещам, к своему телу».

— Вещность — умаление бытия (§ 33). И умаление любви превращает любимого человека в вещь, овеществляет его. Что же касается до любви к своему телу, так она, во-первых, тоже не существует без инобытия, хотя бы умаленного до материальности, а, во-вторых, предполагает греховную разъединенность человека на «душу» и «тело» (§ 35). В меру этой разъединенности и существует себялюбие, не любовь, а немощный начаток любви. К тому же себялюбец всегда стремится к некоторому себе самому, воображаемому им. Этот образ эмпирически еще не существует, но он может существовать метаэмпирически — как идеальный

образ (§ 57), чем объясняется частая связь себялюбия с религиозным устремлением, с заботой о своей душе. С другой стороны, этот образ нередко возможен даже эмпирически: себялюбец может стать им, пока еще с ним разъединенный. Здесь нам дан непрерывный переход от бытия в индивидуальной ограниченности к бытию во всеединстве. Одним словом, поскольку в себялюбии есть любовь, в нем есть и разъединенность. Само по себе себялюбие не любовь, а косное пребывание в своей ограниченности, связанное с овеществленностью мира. —

Любовь возможна только в случае, если действительно существуют двое: любящий и любимый. И бытие любящего не менее превышает эмпирию, чем бытие любимого. — Любящий тоже жертвует за любимую своею жизнью, т. е. утверждает, вопреки всяким доводам разума, что любовь не его субъективное чувство и что она сильнее смерти. Но если в любви есть двое, должно быть и их единство. Любовь — двуединство любящих.

Мною, который любит, любовь переживается и опознается, как мое неотъемлемое свойство, как я сам. Любовь и любящий — одно и то же. Однако я переживаю любовь еще и как высшую силу, которая меня увлекает и надо мною господствует. Есть требования, долг, право любви. И так же переживает любовь моя любимая. Любовь являет свое сродство с Истиною (§§ 19, 37) и Добром. Она выше меня и всеедина. Моя любовь, которая не что иное, как я сам, — то же самое, что и любовь, которую любит любимая, все люди, весь мир и которая меня увлекает. Но Всеединая Любовь — в этом самый драгоценный ее дар — для меня прежде всего и больше всего моя любимая, вокруг нее, совершенной в Боге, объединяя иерархически весь мир.

Двуединство любящих в Любви превышает их эмпирическое бытие. Иначе бы Любовь была величайшею и жесточайшею бессмыслицей. Ведь я любил тогда, когда эмпирически еще не знал моей любимой, а только по ней тосковал. Я люблю в разлуке, люблю и после смерти любимой. Я готов пожертвовать за любимую жизнью, что нелепо, если с моею жизнью кончается моя любовь. Я готов отказаться от всех эмпирических проявлений моей любви, лишь бы любимая была счастлива. Я добровольно принимаю на себя долгую муку, а любимую обрекаю на муку тягчайшую, отказываясь от земного осуществления моей любви, если для этого надо нарушить Правду. — Я уверен, что в таком отказе Любовь моя истинно осуществляется. Любовь преодолевает пространство — я еще сильнее люблю далекую. Любовь побеждает время — я не перестая любить того, что любил и что, казалось бы, навсегда исчезло. Только холодный скопец способен утверждать, что истинная любовь сводится на любовь к «идеальному я» любимой. Стыдно отворачиваться от любимых глаз и забывать о безрассудно подаренных ласках! И великое несчастье,

если человек может любить только «духовно». Но во всякой настоящей любви должна быть и главенствовать любовь к совершенству любимой. Если ты любишь ее, — ты хочешь, чтобы она стала прекраснее, умнее, добрее и лучше, чтобы она усовершеншилась, как и сам ты стремишься стать лучше, достойным твоей и ее любви. Ты думаешь о недостижимом эмпирически. Ты хочешь воскресить все прошлое и сделать его лучшим, чем оно было, сделать совершенным уже несовершенное. Ты хочешь, чтобы любимая твоя была лучше всех, чтобы все прекрасное и хорошее было ею и чтобы весь Божий мир единственно выразил себя в ней. Хочешь или... надеешься, но боишься сознаться себе самому в своей надежде.

Начало Любви в первоединстве любящих, цель ее — в совершенном их двуединстве: в том, чтобы в них вместе и в каждом из них по-своему явило себя Всеединное Бытие. Это возможно, если «третье» в Любви есть само Божественное Всеединство, если Любовь есть Бог. И моя «мысль» о любимой, т. е. сама любимая во мне, действительно неуничтожима только в одном случае: — если моя мысль в начале и совершенстве своем есть мысль Божья. Цель Божественной Любви — двуединство любящих в ней и триединство Любви с ними, которое содержит в себе всеединство как в реальной его ограниченности, так и в полноте его совершенства (§ 25).

В любви я стремлюсь всецело «обладать» любимой: и телесно и духовно. Хочу как бы растворить ее в себе, сделать ее собою, уничтожив всякую ее инобытность. В этом смысле любовь моя — мое самоутверждение чрез убийство мною всего мира в любимой и — ее самой. —

«О, как убийственно мы любим,
Как в буйной слепоте страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей!»

Тут нечему удивляться и нечего ужасаться, ибо это и есть природа любви, хотя и умаленной, греховно-человеческой. Это не случайность и не «мечь богов», но — сама Любовь, как самоутверждение. Отнимите у человека то, что он любит, и его любовь: — человек перестанет ненавидеть. Любовь сопряжена с ненавистью и смертью. Утверждающая себя любовь перерождается в ненависть и становится убийством любимого, именно любимого. Ненависть и убийство устанавливают особую связь, кровную, убийцы с убитым, связь, таинственно родственную любви. Но не «близнецы» Любовь и Смерть. Смерть — один из ликом Любви, чтимый в культах Любви Разрушительницы, в непреодолимом обаянии Смерти, в неутолимой жажде умереть от любимой руки.

Ненависть, насилие, убийство — искаженный лик Любви, когда я хочу насиловать и убивать любимую, — оправданный, когда она этого от меня хочет и ждет. И если я истинно люблю, я стремлюсь всего себя, и телесно и духовно, отдать любимой, в ней раствориться и умереть, стать ею. Так же, как в «убийственной любви» я властвую, подчиняю себе, растлеваю и убиваю, так же в «любви жертвенной» я отдаю себя, подчиняюсь, умираю. Самоутверждение и самоотдача — две стороны Любви, в эмпирическом ее несовершенстве разъединенные и несовместимые (§ 26). Они невозможны друг без друга. — Я утверждаю себя только чрез самоотдачу и только в самоутверждении себя отдаю. Однако существо и основа Любви в беззаветной самоотдаче. Самоутверждение является лишь проявлением и как бы следствием ее, которое кажется самобытным только в несовершенном эмпирическом мире. Любящий и с т и н н о себя только отдает: утверждает его любимый (ср. §§ 12 сл., 16, 38). Любовь — движение к иному в самоотдаче (вольной или, когда любовь несовершенна, роковой) и в утверждении себя иным чрез его самоотдачу и чрез самоутверждение высшей личности (двуединой), которое для нее тоже есть лишь самоотдача или самораздача. Без такой любви нет и не может быть жизни; более того — она и есть сама жизнь, как жертвенная отдача другому и, в конце концов, Богу того, что от Него приятно, как жертвенно умирающая и потому воскресаемая жизнь (§ 38).

Жизнь — круговорот Любви и сама конкретная Любовь в утверждающей отдающего себя самоотдаче. Одно из проявлений Любви и наше знание или истинствование (§ 37). Поэтому, чем больше ты любишь, тем лучше познаешь. Нельзя познавать без любви. И только наша холодность позволяет нам говорить о «слепой» любви — любовь всегда прозорлива — смеяться над любовью к «некрасивому», «глупому», одним словом к тому, чего мы не любим и потому не знаем. Кто любит Бога, тот Его и познает, и царственный путь Боговедения — путь Любви (§ 20).

40. В нашей человеческой любви раскрывается сама Божественная Любовь, которая превышает ограниченность нашего бытия, сохраняя в себе и воскрешая для нас то, что погибает, восполняя и усовершеншая. Бог-Любовь осмысляет нашу любовь, как теофанию. И часто забывая о том, что Богом-Любовью создано, мы любим только Его, только самое Любовь, или — думаем, что любим.

Возлюбивший Бога уходит от мира, от самого себя, покидает все ради Бога. Он возвращает Богу все от Него приятное: и земные свои хотения, и волю свою, и разум, и ум, все — даже сладость своего стремления к Нему, даже само это стремление к Нему, к Бесконечному Благу и Блаженству. Он любит уже Бога не ради

себя, а ради Бога, любит совершенную Божью Любовь. Его душа плавится в лучах Бесконечного Света, делается световидною, одним из лучей Божьих. Она тонет в бездонной Бездне, растворяется в необозримом океане Божественности. Течет, расплавленная, и не истекает, ибо течет в Божественном Потоке и Божественным Потоком. Нет для нее, конечной, формы в Бесконечном. И утрачивает она свою форму, становится бесформенною, безобразною, безвидною, но Божественно - прекрасною, умирает в себе — живет в Боге и Богом.

Омыв слезами раскаяния белоснежное свое тело, вошла невеста-душа в опочивальню Супруга. Непорочная, покоится она в Его объятиях и услаждается без меры. Сладостная дрема объемлет ее. И засыпает она на лоне Супруга сном созерцания — чутким сном истинного бытия... Но вдруг слышится голос Его: «Встань! Встань скорее!» — Тягостно просыпаться: неодолима сладостная дрема. И жалуется, и стонет душа; не хочет поднять отяжелевшие веки. Жалуется: «Вот опять с Тобою расстанусь я!» — «Погоди», отвечает Он, «еще немного — и снова увидишь Меня». — «Немного! Немного!» — плачется невеста-супруга — «Слишком много этого немного!...» Но уже чувствует она, что бьется под сердцем ее новая жизнь, что сердце горит любовью к земному любимому, без которого не полна она, — что перси наполняются молоком сострадания и болят. Тяжело ей расстаться с Супругом, покинуть святую тишину брачного чертога. Но уже и самой ей хочется покинуть Его, чтобы Его найти на земле в любимом, чтобы выполнить волю Его ставшую ее волей.

Плавится душа в Боге, срастворяется с Ним. Ищет она форму, в которую бы могла вылиться, ищет образ своего Богобытия. Но где же в Бесконечном форма для нее, конечной?.. — Есть такая форма: выливается душа в образ смирения Христова, во Христа Богочеловека. В нем снова умирает она по Божественности, чтобы снова жить по человечеству. Во Христе и со Христом душа со-создает весь мир: и себя, и любимого, и братьев своих. В Нем и с Ним приемлет в себя их ограниченность, человеческие страдания, их и себя спасает. И вся она — радостная — любит весь Божий мир, снова в первозданной красе своей восстающий пред нею из Божественного Мрака.

Бог — Любовь. Он, бессмертный, любит меня. И уже не могу я умереть, погибнуть, ибо Божья Любовь тщетно остаться не может. Я ли разлюблю Бога, когда только и живу любовью к Нему, ведая о том или не ведая? А если бы я и разлюбил Его, — Он, Неизменный, меня не разлюбит. И моей ли изменчивой воле устоять перед Его волею? Разве я боюсь, что разлюбит меня мое дитя, которое на меня рассердилось? Не с улыбкою ли смотрю я на его детский гнев и, жалея его, не радуюсь ли уже радостью несомненного примирения. *Salvator meus laetari non potest donec ego in iniquitate permaneo.*

41. Бог — Любовь. Значит Он, Бесконечный, весь и всецело любит. Он бы не был Богом, если бы любил не всецело и не весь и если бы Любовь не была Им Самим. Но тогда есть у Бога и Любимый, которому Он всего Себя отдает и которым — в силу ответной Его Самоотдачи — всего Себя наполняет. Этим Любимым не могу быть я, не может быть Им и весь всеединый Адам. — И я и весь мир получили начало и конечны. Нам не вместить дарующего нам Себя Бога. Правда, Бог и обесконечил мир. Но обесконечение мира, как и обусловленное им творение, не вытекает из существа Бога и уже предполагает Всеблагость или Божью Любовь (§§ 11-13). С другой стороны, любовь Адама к Богу несовершенна, и несовершенно явление Божьей Любви в грешном Адаме. Для того, чтобы Адам осознал это и чтобы Божья Любовь в мире усовершилась, необходима Совершенная Божья Любовь. — Если Бог любит, Он любит такого же Бесконечного Бога и любим таким же Бесконечным Богом, как Он Сам. Но не может быть двух Бесконечных. Поэтому Любимый Богом и ответно любящий Бог есть и Он Сам. — Бог-Любовь есть Совершенное Божественное Двуетьединство.

Но необходимо ли в Боге Третье — Любовь, делающая триединством двуетьединство любящих и от них отличная? Ведь и любящий Бог и любимый Бог есть сама Любовь. — Нет полноты самоотдачи и самоутверждения там, где нет полной разъединенности. Но разъединенность делает возможными самоотдачу и самоутверждение, только если есть единство разъединенных. Иначе, каким образом отдаст себя любящий любимому или — как любимый любящего утвердит? Разъединенность после единства, а единство до и после ее, как первоединство и как воссоединенность (§ 39), как начало и как цель, печать и венец Любви. Из чистой разъединенности единство появиться не может, ибо разъединенность вне единства — абсолютное ничто. Только чрез разъединение Единого появляются Любящий и Любимый, как разъединенные и взаимоотношные. Если бы Любимый был отъединен от Любящего искони, они бы не были Любимым и Любящим, и не было бы Любви. Не внешнее по отношению к Любящим единство дает начало Любви, но Их Первоединство, истинное Первоединство Перволюбящего, который в Первоединстве Своем еще не любит и не любим и потому — один. И этим обусловлена полнота Его Самоотдачи, ибо из Него Любящий и всецело Ему равен. Но если всецело и реально разъединено Первоединство, если реальна разъединяющая, т.е. в истоке и определенности своих отдающая себя Сила Любви, как возможна Любовь, стремящаяся к единству, как возможно совершенное Первоединство Первого? И еще — как восстановимо разъятое единство? — Из Первоединства исходит не только сила разъединяющая, но и Сила воссоединяющая, не менее реальная, не менее

самодвижная (ипостасная), чем первая. И если первая, исходя, отъединяется, т. е. рождается; вторая, исходя, воссоединяет, т. е. как бы и не отъединяется, не рождается, но исходит.

Первое Триединства — Любовь, как начало, исток, опора и цель Любви. Второе — Любовь, в Себе разъединяющая Первоединство на Первое и Второе, Любовь-Самоотдача, Любовь-Жертва. Второе возникает потому, что Ему отдает Себя Первое, от Себя Его отъединяя, и потому, что Оно, Второе, отъединяется от Первого. Однако отъединение Второго не Самоутверждение Его, не «хищение». Ведь Оно отъединяется от Первого, осуществляя, ипостазирова волю Первого, которая в Первом, как отъединяющаяся, не ипостасна. Второе как бы «повторяет» волю Первого в Себе Самом, т. е. разъединяется, и разъединяется для того, чтобы осуществить, ипостазировать волю Первого. Отдавая же Себя Первому, Оно стремится к единству с Ним и к Нему, как Первоединству, беззаветно, теряя Себя и Свою отъединенность в жертвенном Самоуничтожении. А этим Второе как бы повторяет в Себе и в Своей свойственности воссоединяющее стремление Третьего, ипостазирующего воссоединяющую волю Первого. Второе словно выполняет волю Третьего и, следовательно, волю Первого, ищет не Свое, а Триединое, в самом осуществлении единства Себя отдает. Но отдавая Себя, Оно тем самым Себя утверждает, ибо Третье тоже не о Своем заботится, а все берет от Первого чрез Второе и воссоединяет Второе с Первым.

В Себе Самом Первое непостижимо: Оно — не-Истина и не-Любовь, не-Любящий и не-Любимый. Во втором и чрез Второе и в отношении ко Второму Оно и любит и любимо, Второе делая Совершенным Образом Своим. Мы уже решились (§ 38) назвать Второе Божественною Смертью. Теперь эта Божественная Смерть уясняется нам, как Божественная Самоотдача или Жертва Божьей Любви, не пассивная, ибо она обусловлена не тем, что другое себя утверждает, но активная, ибо она утверждает другое, ему себя отдавая. Второе отъединяется от Первого не Своею Волею, а волею Первого, не для Самоутверждения, а для Самоотдачи чрез Саморазъединение — для того, чтобы Себя Первому возвратить. И возвращает Оно Себя Первому не Своею волею — Своею волею Оно Себя только отдает, — но волею Первого, ипостасною в Третьем. Третье же, ипостазирова волю Первого, утверждает Второе в Его Самоотдаче и «передает» Первому отдаваемое Ему Вторым, из Смерти Второго созидая Его Воскресение. Но Само Третье определено лишь волею Первого, ипостасною, как Второе, которое словно обретает Третье в неистощимых недрах Первого.

Все это — слова и только слова! Они могут все исказить, если, например, думать, будто Сын есть воля Отца или рожден Его волею, будто можно в Ипостаси различать «ипостась» и

«волю». Наши условные и несовершенные слова пытаются не определить, но только указать на неопределимое, только сосредоточить на нем внимание. Они звучат противоречиво; но чем более они отрицают, тем менее все вместе ограничивают Троиединство. Оно выше области, очерченной началом определенности, но так выше, что определенность в Себе содержит. Третье исходит из Первого чрез Второе, но так, однако, что Второе не есть сначала Третьего и Третье определено определенностью Первого, которая лишь во Втором определена сама. Второе едино и воскресает силою Третьего, но так, что не от Третьего Оно получает единство и жизнь чрез Свою смерть, а от Первого, хотя в Первом лишь начало и цель Третьего. Наши грубые понятия плаваются и текут, оставаясь истинными и в своей неизменности. — Только что мы определили Первое, как иное, чем Второе; — и Оно уже во Втором и Второе. Только что назвали Первое Неименуемым, не-Истиною, не-Любовью; и уже оказывается, что мы Его именуем, а созерцаем не Его, но — Второе, в коем Неименуемое именуется и которое в Себе любит и называет Любимым и Любящим Отцом Первое, любит и называет и за пределами Себя, Второго; да и само уже за Своими пределами, Единое, Непостижимое. Второе именуется Первое. Значит, Первое с Ним опять едино; значит, Его, Второго, нет? И как Оно могло быть иным, если Оно едино с Первым? — Оно есть иное потому, что Ему отдает Себя, не теряя Себя в Себе, Первое, и потому, что Оно, Второе, Себя отъединяет чрез Саморазъединение и Жертвенную Смерть. Второе есть «не есть». И уже не Второе мы созерцаем, а Третье. Но Третье отлично от Первого и не разъединено с Ним, ибо воссоединяет с Ним Второе. И снова мы созерцаем Второе, пытаемся постичь Третье.

Созерцая Любовь, мы от Нее удаляемся, и видим опять только бледные тени, жизнь разрезаем в понятия. Но вспомним о конкретной полноте Всеединой Истины, вспомним о Живой Любви, хотя бы в той ничтожной мере, в какой мы Ей причастны. Не стремясь к полноте Боговедения, постараемся нашу любовь понять, как слабое мерцание Божественной, ибо не Бога аналогизируем мы тварному, но тварное — Богу. Оскверняем мы в себе свет Божьей Любви, и слова наши богохульны. Но Бог простит их нам, ибо знает, что нет у нас других, ибо сам Он снизошел к нашей немощи. Будем же в тусклом мерцании нашей любви прозревать сияние Божьей. Так мы приблизимся к постижению Троиединства, ибо Свет Его слепит наши слабые глаза, и сестра наша Лия уже ослепла. Постараемся жить Любовью, постигая всякий Ее миг, как отражение Божьего Троиединства. Это — единственный путь Боговедения, единственная для нас возможность подняться над нашею немощью. Но для того, чтобы осознать свою деятельно-любовную жизнь, надо — пускай, несовершенно,

как несовершенна и сама эта наша слепая жизнь, — неустанно стремиться к опoznанию ее цели, слушать тихие речи прекрасной Рахили.

42. Несказуемая Полнота Божественности раскрывается, как Триединство, и в Боге и в Бытии. — Всеблаго, цель всяческого стремления, высшая действительность и полнота бытия, и есть Бог, как цель Любви и ее совершенство.

Я стремлюсь к Богу и опознаю, определяю благое. Благо — объективно, от меня не зависит, абсолютно. Подобно Истине, Оно превышает меня и все, делая все благое благим. Оно — Всеединое Благо, Всеблаго. Но и сам я есмь благо, поскольку я — был и даже более, чем я был в моей ограниченности. Я обладаю критерием блага, ибо иначе не мог бы блага познавать, не мог бы и становиться благим. И я — сам этот критерий или, вернее, само Всеблаго, хотя и в безконечном умалении: как «еще-не». Я причаствую Всеединому Благу, в несовершенстве моем ограничено Его осуществляя (ср. § 19).

Всеблаго — само Всеединое Сущее. Рядом с Благом так же нет объективного, реального зла, как нет объективной, реальной лжи рядом с Истиною (§ 37). Но Благо — лишь одна из «определенностей» Непостижимого, Божество в одном из Его «определений» (§ 38). Потому есть предел Блага в самом Боге, а Бог есть и не-Благо (§ 3). Это необходимо приводит нас к новому раскрытию Божьего Триединства.

Благо — воздеемое и становящееся, т. е. любимое и постигаемое, раскрытие и раскрытость (§ 39). Поэтому Благо — и само Оно, как полнота своей действительности, и цель своего становления, и свое становление. Бог раскрывает Себя, как Триединство, и в Благе, которое из не-Блага становится Благом и всегда выше есть и не-есть.

43. В попытках наших приблизиться к пониманию Триединства путем анализа Истины, Любви и Блага, они предстояли нам, как «определенности» Божества. И так перед нами встает проблема самой «определенности», последнего основания бытия и знания. — Есть два вида определенности и определения: определение иным или иноопределение (иноопределенность). Это различие очевидно в сфере нашего относительного бытия. Мы иноопределяем себя в противостоянии нашем инобытию: Богу, иным людям, внешнему миру. Мы самоопределяемся, когда стремимся к совершенному самосознанию в отвлечении от всего инобытного. Но самоопределяясь мы непременно себя и иноопределяем, противопоставляем иному, хотя бы как некому «пределу» нашего, как объемлющей

нас теме. Нет самоопределенности без иноопределенности, самосознания без знания (ср. § 37). В самопознании своем мы уже познаем абсолютное Бытие, как некоторым образом нам противостоящее и нас обосновывающее (§§ 18, 24). Если же удастся нам на миг подняться над этим противостоянием и «слиться» с Богом (ср. §§ 2, 20, 24 сл.), наше самоопределение и самосознание раскрывается, как Божье Самоопределение, содержащее в себе всю взаимоотнопротивопоставленность моментов бытия, и даже бóльшую. В этом случае ясно, что по существу следует говорить об «определении» и «определенности», в которых и полнота разнобытности, конституирующая иноопределение, и полнота единства, умаленная в несовершенном единстве нашего самосознания. Определенность Непостижимого Божества есть и Самоопределенность в смысле полного единства соотносящихся взаимно-определенных или распределенных моментов и иноопределенность в смысле не меньшей, но даже большей их разъединенности, чем то дано в нашем относительном тварном бытии (§ 38).

Определенность Непостижимого возможна только в отношении к Его Неопределенности. Существует большое, многих и соблазнившее искушение понять Неопределенность не только как «Первое», но как «Высшее» или как само Непостижимое. Но Непостижимое одинаково есть и Неопределенность и Определенность, равночестные во всей их взаимоотнопротивопоставленности и во всем их единстве. В этом — основное отличие христианства от иудаизма; и в невнимании к этому — коренная ошибка Гегеля. Равным образом нет прибывка Непостижимого и в Его Неопределенности. Сама по себе «чистая» Определенность, как и «чистая» Неопределенность, есть и недостаток и прибывок, но Непостижимое — и полнота Неопределенности, и полнота Определенности, и совершенное их единство.

Говоря условно, в Определенности Непостижимого усматривается достигшая своей цели Его «тенденция» Себя обнаружить в Себе и Себе, ибо только Оно, Непостижимое, и есть. Эта «тенденция» может существовать, только если ей предшествует нечто еще не определенное (ср. §§ 11, 19 и, для всего дальнейшего также, 38, 41 сл.). Определенность реальна лишь в ее противостоянии первичной Неопределенности и может достичь своей цели только сделав Неопределенность определенной, т. е. собою. И она может быть лишь Неопределенностью, которая стала ею. Но она действительна только в том случае, если она не есть Неопределенность и реально Неопределенности противостоит, т. е. если Неопределенность никогда не перестает быть собою.

Без Определенности нет и Неопределенности, как таковой, хотя «нет» в особом смысле. — Неопределенность «есть», если ее определяет Определенность. Но это не значит, что Определенность дает начало Неопределенности: Определенность дает ей

только имя или «определение», ее отрицающее, но так, что даяние имени уже есть в Неопределенности, хотя не определено. Неопределенность есть сама по себе, исконно, изначально, ранее или पहले Определенности, у которой нет никакого «ранее» и «первое». Но нельзя сказать, что такое Неопределенность, и даже, что она «есть». Только Неопределенность безначальна в абсолютном смысле: Определенность из нее, «после» нее и в этом смысле (но только в этом) ниже ее. Однако, если Определенность и после Неопределенности, она «всегда» с нею, совечно. Определенность «начальна» (хотя и безначальна) и по самому существу своему (определение - распределение) есть как бы отрицание неначальности, неизменности. Поэтому ее «совечность» Неопределенности, т. е. ее безначальность и неизменность, требует третьего. Тем более, что она, так же, как Неопределенность, есть все Непостижимое, а Непостижимое (которое есть и Неопределенность) вся она.

Неопределенность — Первое и может быть определена лишь в том случае, если есть Определенность, как Второе. Для этого и для того, чтобы существовать, Второе должно быть реально-иным, инобытною действительностью. Первое самобытно и реально-инобытно потому, что ему противостоит и его определяет Второе. Второе же реально-инобытно потому, что оно противостоит Первому и как бы от него отталкивается. Начало же самобытности и разнобытности в Первом, ибо из Него и после него Второе; само по себе и не самобытное и не инобытное. Но в этом взаимном отрицании-утверждении скрыто большее. Иначе Определение Непостижимого было бы только его Самоопределением и даже не Самоопределением, а — ничем. Иначе инобытность в Непостижимом и, следовательно, в тварном всеединстве (а значит, и само тварное всеединство) было бы необоснованною иллюзией, т. е. совсем бы не существовало. Иначе мы неизбежно придем к соблазнявшему раннюю Церковь модализму. — Изначально Второе едино с Первым, со своим началом, и — в Первом, как в «Начале». Если Первое и Второе так же едины в конце, как и в начале, — нет ни процесса, ни полного их разъединения, ни, следовательно, разъединения вообще. Это просто и абсолютно невозможно, означая не определение, а — невозможность определения. Их реальная взаиморазъединенность возможна, если, единые в начале, они разъединены так, что в конце едины иначе или — воссоединены. Только этим может быть обоснована реальная изинаковость или разнобытность. То же самое, как мы видели, требуется и реальностью самой Определенности. Но тогда Первое и Второе определены еще и отношением к Третьему, которое не есть единство (Первое) и не есть разъединенность (Второе), но — воссоединенность из Первого, как единства-неопределенности, чрез Второе, как разъединенность-определенность.

Все Непостижимое есть Первое, и все Непостижимое есть Второе. Поэтому «когда» или «поскольку» все Непостижимое есть Первое, «тогда» и «постольку» совсем нет Второго; и обратно: «когда» или «поскольку» все Непостижимое есть Второе, — нет определенности или именуемости Первого. И для того, чтобы Второе не будучи и было, погибнув и воскресло, необходимо Третье, столь же инобытное по отношению к Первому и Второму, сколь они взаимоинобытны. Второе начинается из Первого и потому погибает, альфа и омега. Первое же безначально, а потому не возникает и не погибает, хотя и возникает и погибает во Втором и в качестве Второго, т. е. в своей определенности или именуемости. До Второго Первое единственно есть, хотя его нет до Второго. Когда же появляется из него, делая его Первым, Второе, — Второе начинает определенность или двойство, которое должно быть и тройством. Ведь, определяя двойство, Второе тем самым определяет в Первом (а следовательно и в себе) единство не только как начальное, но и как второе единство, т. е. единство воссоединяющее, исполняющее разъединенность. Это воссоединение и есть Третье, исходящее из Первого (не из Первого и Второго), но не первично, а вторично, т. е. чрез Второе, что столь же не делает Второго началом или соначалом Третьего, сколь Второе не есть начало Первого (§ 38).

Первое и Второе, не только каждое в отдельности, но и оба вместе, — недостаточность Непостижимой Полноты; и они словно оставляют в Ней тоску о невосполненности разъединения единством или о незаконченности, неполноте разъединенности. Вдвоем они быть не могут. Двуетдинство возможно только в Триединстве. Не может существовать Второе, если оно, разъединяя и разъединяясь, не воссоединяется в себе и с Первым. Оно раскрывает в Первом начало Третьего и Третье, как воссоединение разъединяемого. После Второго из Первого исходит Третье, становится силою Второго, как определенное, ибо Второе его определяет и словно мечом отсекает от Первого. Но Третье, Жизни Податель, воскрешает Второе из его смерти в саморазъединении, делает самозабвенную жертву его плодоносною и воссоединяет с собою и с Первым, само будучи во Втором царством, славою и сиянием Первого.

Совершенное Триединство и есть само Непостижимое. И нет Непостижимого вне Триединства, которое Его исчерпывает. Все Непостижимое всегда есть Первое, есть и не есть именование-определение Первого, Второе, и Третье. Все Оно становится, и погибает, и воскресает, как именование Первого, как Второе, и как Третье. Оно словно вечный круговорот (*perihoresis, circumin-cessio*), совершенное движение любви. Но Оно и вечный покой, ибо бесконечно быстро Его круговращение (§ 16). Оно и Неименуемость и Изреченность и снова Неименуемость в несказанной полноте Божественной Любви.

Во всех наших рассуждениях нет и тени бессмысленной и безнадежной попытки «дедупцировать» Троиединство. Если мы что-либо и «дедупцировали», так Истину, Любовь, Благо, Определенность, как обнаружения Совершеннейшего Божества, которое стяженно находится в каждом из нас и которому мы причастуем. По существу своему путь наш — путь восхождения к Богу от нас, как от низшего, восхождения, а не умозаклечения, ибо в меру нашего восхождения мы созерцаем все уже превзойденное и низшее (а не подлежащее-еще и высшее) и как бы со-нисходим в благодном снисхождении к нам Божества. Мы не доказываем и не притязаем на доказательность наших слов (ср. §§ 18, 22, 1-3). Но мы надеемся, что умозрения наши не бесплодны, а способствуют большему уяснению христианской догмы (§ 21), которая и является высшим критерием всех наших «выводов». Она указывает нам, в чем ошибка Плотина (§ 24), в каком направлении должны двигаться наши искания и что заведомо сомнительно. И кажется, что уже сейчас видны некоторые важные следствия идеи Троиединства. — Жертвенная до смерти Самоотдача Логоса раскрывает существо Любви, как Любви жертвенной и утверждающейся в самоотдаче. В Божественной Смерти открывается смысл нашего умирания, как пути к Жизни Истинной. Восстание Логоса из небытия становится залогом нашего воскресения, осмысляя все эмпирическое наше существование. Не борьба со злом и ложью, но усовершенствование и преображение злого и ложного в добро и истину предстает перед нами, как настоящая цель земной нашей деятельности. И сама эта деятельность, само эмпирическое тварное бытие находит обоснование в Божественной инобытности и Всеблагодности.

В учении о Пресвятой Троице мы со всею возможною отчетливостью различаем две стороны: то, что незыблемо установлено и удостоверено Вселенскою Церковью, как догмат (см. §§ 44 и 45 гл. V), и то, что является нашим индивидуальным осмыслением догмата. Догмат Троичности абсолютно несомненен; несомненен и в меру постижение его нами, т. е. познавательно, и сверх меры нашего постижения — в силу единства нашего со Вселенскою Церковью, делающею реально (а не по доверию) удостоверенным даже непостижимое. Осмысление же догмата, раскрывающее индивидууму его смысл, неизбежно ограничено. Оно как бы «способ существования» (*trópos hyparxeos*) догмата, как бы «ипостась» его (ср. § 44) в индивидууме. В мере и качестве индивидуальных наших свойств каждый из нас приемлет догмат; и догмат дает ответы на его индивидуальные вопросы и запросы. Так один воспринимает догмат в состоянии бесконечного умиления, другой в состоянии восторга или смирения перед величием Божиим; один переживает его в пламенении любви, другой в чистом и ясном

сиянии умного постижения; одного объемлет неизреченный Божий покой, другого увлекает несказуемая полнота Божьего движения. Всякое индивидуальное осмысление ограничено и несовершенно. Но, если есть сознание этого несовершенства и несказуемой полноты неизреченной и нерекомой Истины, если есть сознание, что само осмысление не должно и не может противоречить догмату, не согласуется же с ним не по существу, а только видимо, словесно и по несовершенству постигающего, — тогда несовершенство и ограниченность индивидуального не страшны. Напротив, они нужны ибо — как усовершившись, если не в преодолении нашего несовершенства? И ясно, что индивидуальное осмысление нечто (коликое нечто — судит Церковь) от Истины всегда в себе содержит и потому необходимо. Индивидуальные искания не ересь, даже если они иногда и приводят к заблуждениям, ибо страшно не заблуждение, а признание его вселенски-значимую истинною. Ересь не заблуждение, но горделивая закоренелость в нем, воля к утверждению индивидуального или уединенного на месте вселенского. Не полнота постижения догмы индивидуальное ее осмысление, но только — начало мудрого неведения ее, истинного Богопричастия. Ибо, говорит св. Иоанн Дамаскин, «чем более Бог взыскуется, тем полнее не постигается, и чем более исследуем, тем полнее скрывается».

Л. П. КАРСАВИНЪ

О НАЧАЛАХЪ

(ОПЫТЪ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ)

Δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δοκιμοὶ
φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.

I Кор. XI, 19.

II—III

БОГЪ И МІРЪ, ВЪ БОГОЧЕЛОВѢКЪ ВѢЧНЫЙ АДЪ
ПОБѢЖДАЮЩІЙ

ОБЕЛИСКЪ
БЕРЛИНЪ
1925

ГЛАВА ПЯТАЯ

**ЯВЛЯЮЩАЯСЯ ДОПОЛНЕНИЕМ И УЯСНЕНИЕМ ПРЕДЫДУЩЕЙ,
ИБО ИЗЛАГАЕТ БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЕ
И ОБ ИМЕНОВАНИИ ИПОСТАСЕЙ БОЖИИХ, А ТАКЖЕ ИССЛЕДУЕТ
УЧЕНИЕ О БОГЕ СЛОВЕ, КАК ВСЕЕДИНОМ УМНОМ МИРЕ**

44. Символ Веры не говорит о едином Боге, отличном по единству Своему от Отца, Сына и Духа, но — о «едином Боге Отце», о «едином Боге и Господе Иисусе Христе» и о «Господе (точнее: «Истинном») Духе Святом», на единство и единственность коего нет необходимости указывать, ибо Он есть Дух. Духовность в полноте своей настолько далека от телесности и ли тварности, что является как бы синонимом Божества и Единства. Наименование же «Господом» только Сына (и Духа) имеет особый и глубокий смысл, указуя, что мир относится к Богу чрез Сына в Духе. — Имя «Господь» предполагает «господствуемое»; имя «Бог» может мыслиться и вне всякого отношения к миру.

Бог един в Троичности, един в Отце, един в Сыне, един в Духе; и нет единого Бога вне, без, не в качестве Троицы. Но, исповедуя «Троицу единосущную и нераздельную», различаем мы Единство и Ипостаси, хотя Единство не вне Их и не в одной лишь из Них, но во всех Трех и в каждой: иначе нет Троицы. Не три Бога и не один Бог, но — один Тринединный Бог. На языке понятий раннего христианства Единство Троицы обозначается словом «сущность» (*usia*); бытие = единство. В применении к разъединенному тварному миру «сущность» соотносительна «сходящемуся» или «привходящему» к ней (*symbebekos, accidens*). Но в Боге нет ничего, что бы к Нему «привходило». К Нему не применимо понятие «сущности», как предполагающее разъединение единого на «сущность» и «акциденции». Он не «сущность», а — «по ту сторону сущности» (*epekeina tes usias*): «сущность» без отсутствия «привходящего» и «привходящее» без отсутствия «сущности». Он — «начало» сущности и привходящего, «сверхсущность» (*hyperusia, superessentia, supersubstantia*), как говорил Ареопagit. Бог именуется «сущностью» лишь ограничительно и условно — для того, чтобы как-нибудь выразить Единство Трех в противоположность Их взаиморазличности, и еще для того, чтобы не смешивать с Богом не-сущного или не-сущего мира, ибо, если Бог — «сущность», мир не «сущность» и обратно. Не из разъединенного мира и не в его понятиях постигаем мы Тринединное Божество;

но — Богознание умудряет нас к познанию мира. — Вникая в понятие «сущности», мы определяем ее, как систему и единство множества ее акциденций или проявлений, без и вне которых она — ничто. Мы готовы отрицать понятие «сущности», пока не усмотрим, что разумеем под нею действительное единство множества, умаляемое нашим ниспадением в разъединенность (§§ 26 сл., 31 сл., 28). И тогда, наконец, постигаем: Бог есть единственная «Сущность», мир же — «сходящееся» к Нему нечто, но так, что вне Его он — ничто, в Нем же не есть и есть Он Сам (§§ 4-7, 9 сл.).

Со всеми этими оговорками можно сказать, что Бог — единая и единственная Сущность, а единая и единственная Сущность — Бог. И Отец, и Сын, и Дух — та же самая Божественная Сущность, единая и всецелая и в отдельности каждого из Них, и в Их единстве. Иначе говоря, Они «вместесущны» или «единосущны» (*homousioi*), не «*unius substantiae sive existentiae*», но — «*consubstantiales seu coexistentes*», и притом так, что вне Их Сущности нет.

Первым именуется Отец, как единое безначальное начало Сына и Духа (§ 38). Но Отец «первее» Их не по сущности (что бы противоречило единосущию), а иначе. Еще в Никейском Символе Веры содержалось противоречащее «*homousios*» (поскольку «*usia*» не отождествлялась с «*hypostasis*») утверждение, что Сын рожден «из сущности Отца» (*ek tes usias tu Patros*). Но Сын не «производная сущность», и Его «сущность» не часть (*portio*) «сущности» Отца, как полагал основоположник *Filioque* Тертуллиан. Сущность Божия не разчленима и не делима, будучи самим Божественным Единством. Имя же «Отец» означает не «сущность», но — то в Боге, что отлично от Сына и Духа. Равным образом понятие «сущности» не отождествимо с понятием «потенции», что приводит к учению о преимущественности Неопределенности (§ 43) и субординацианству (ср. угнездившееся в Риме субординацианство, новоплатонизм — § 24 — психологизированный новоплатонизм бл. Августина, восходящее к Тертуллиану и Августину и ведущее к субординацианству *Filioque* и «католическую» западно-европейскую философию, особ[енно] Канта, Шеллинга и Гегеля). Когда со времени каппадокийцев богословские понятия уяснились, т. е. термин «*usia*» перестал обозначать и «усию» собственно и «ипостась», слова о рождении «из сущности» стали явно неправильными и были отцами Цареградского Собора из Символа Веры удалены. К тому же, направленные первоначально против ариан, они именно для них и оказывались удобными, как удобны они и для видоизменяющего арианство *Filioque*.

«Все Три суть Одно, Единица в Троице покланяемая и Троица в Единице возглавляемая, вся достойная покланяемая, вся царственная, единопредстольная, равнославная, превышшая времени, несоздан-

ная, незримая, непостижная» (Григорий Богослов). «Все, что имеют Сын и Дух, имеют от Отца... И если что не Отец, то не есть ни Сын ни Дух; и если чего не имеет Отец, того не имеют Сын и Дух... Ибо одними только ипостасными свойствами и различаются между собою три Святые Ипостаси, нераздельно (*adiairetos*) различаемые не по существу, а по отличительному свойству каждой Ипостаси». Во всех трех «тожество воли, действия, силы, власти и, если можно так сказать, движения». Они «нераздельны»; и Бог «един, ибо Бог, Слово и Дух Его истинно един Бог» (Иоанн Дамаскин). Можно даже сказать, что каждая ипостась обладает и ипостасными свойствами двух других, но только — вторично, в своем ипостасном свойстве. Так и Отец есть определенность и воссоединенность, однако — начально и неизменно; Сын — безначальность и воссоединенность, однако — от Отца и чрез Духа; Дух — безначальность и определенность, однако — от Отца и чрез Сына. И Сын и Дух — все, что есть Отец, и сам Отец, но — чрез Их «не есть» (*perihoresis*). «*Perihoresis* (*circumincessio*)» или «взаимоводружение», как условное и словно временное умаление Троицы в движение, приближает нас к постижению целостною верою непостижимого общеипостасного единства, которое и есть единство сущностное.

«*Usia*» — «сущность», «сущее», «существующее», сущее само по себе, первоначально и безусловно, бытие и самобытие, больше «*essentia*», чем «*substantia*». «*Hypostasis*» — «подстоящее» (*hypo* и *histemi*) или «подлежащее», «*sub-stantia*» или «*sub-sistentia*», «нутро», «сердцевина», если принять во внимание разницу между античным и современным способами воззрения. Таким образом, «*усия*» преимущественно «сущее» и потому «существо» или «суть»; «ипостась» — преимущественно «суть», а потому, конечно, и «сущее» (*hyphistemi* = *hyparcho*). Уже Плотин и Порфирий склонны разуметь под «ипостасью» отдельное, определенное бытие, т. е., в конце концов, «нутро» или «суть» (*ti einai*), под «усией» — бытие как таковое, бытие вообще (*to einai*). Близок к ним и Ориген. Но только каппадокийцы внесли в словоупотребление полную отчетливость. — Когда мы говорим о Логосе, мы «не признаем Его чем-то безыпостасным, но — сущностно подстоящим (*usiodos hyphestota*), свободным, действенным, всемогущим. Так же и в Духе видим мы Силу Сущностную, созерцаемую в Ее собственной Ипостаси, сущую по Ипостаси, свободную, самодвижную» (Григорий Нисский). Ипостаси «сущностно подстоят, хотя и не делимы Они от Бога, в коем суть». Они — пути или способы Его существования (*tropoi hyparcheos*), указующие, как есть Бог (*to pos einai*), но не то, что Он такое (*ti estin*).

Василий Великий поясняет отношение между Сущностью и Ипостасями. — Павел и Сильван одинаково есть человек,

и не два человека, а один. Но Павел — этот человек, Сильван — тот человек. Человек — «усия»; Павел и Сильван — «ипостаси». И оба Григория очень часто заменяют термин «ипостась» термином «*prosopon*», т. е. «лицо» или «личность». Однако термин «лицо», по-видимому, более ясный, нуждается в толковании, без которого он может оказаться не изъясняющим, а искажающим, превратиться в «личину». — В приводимом у Василия примере «человек» не есть нечто отвлеченно-общее и сущее отдельно (тем менее — только «имя»). «Человек» существует всецело сразу во всех индивидуумах и в каждом из них, и вне его индивидуального нет. «Человек» — всеединая человеческая личность. И только с этой, возносящею нас над ограниченностью нашего бытия оговоркою можно аналогизировать индивидуально-личное бытие ипостасному, индивидуальную личность — Ипостаси. Ипостась — абсолютная, Божественная Личность, предполагающая две другие, такие же, но не полагающая абсолютного своего единства с Ними вне Их и вне Себя. «Мы не полагаем Троицу после Единого Начала (*meta mian archen*), как то хотят утверждать не только новейшие, но и Ямвлих и Порфирий» (Иоанн Дамаскин).

Каждый из нас познает свою личность, как противостоящую всем другим, таким же, как она, личностям. Между нами есть нечто «общее», «человеческое»; но оно существует только в нас и в каждом из нас по-особому, почему, собственно говоря, нельзя называть его «общим». Расширим теперь мысленно свою личность — так, чтобы все иные личности и все вообще инобытие стали ею, чтобы даже всякая чужая «специфичность» превратилась в ее «специфичность». Тогда все сущее будет только нашею индивидуальною личностью, определенною тем, что она противостоит Божественной, как создаваемая Ею из ничего, т. е. как «производная личность» и «даже не личность». Преодолеем и это различие в опознании нашего ничтожества. Тогда предстанет перед нами совершенная «ипостазированная сущность», определенная противостоянием двум другим Ипостасям.

Хотя в традиции православного богословия термин «ипостась», как более свободный от эмпирических аналогий, и предпочтительнее, — «икономически» удобнее термин «личность». Ипостась — Совершенная Божественная Личность, начало, существо, цель и полнота всякой тварной личности, которая и личностью-то может быть названа лишь условно. Но абсолютная личность лишь тогда абсолютна, когда она при всей определенности своей и беспредельна. Ипостась — Личность, если она и есть и не есть, ибо лишь тогда, когда она не есть, могут быть абсолютными две другие, и лишь тогда, когда они не есть, абсолютно есть она. «В Божественном Единстве или Сверхсущности есть... всяческого полагание (*thesis*) и всяческого отъятие (*aphairesis*) превысшее всякого полагания и отъятия, взаимное, если можно так сказать, едино-

начальных Ипостасей пребывание и водружение, всецело сверхъ-объединенных и ни в одной части не слитных» (De div. nom. II, 4).

Утверждая единосущность Пресвятой Троицы, мы утверждаем, что все Божество есть каждая из Его Ипостасей и все Они вместе. Утверждая Три Ипостаси, мы утверждаем, что Они абсолютно различны и ни одна не обладает качествами других. Но абсолютная взаиморазличность Ипостасей лишь в том случае не умаляет Божественного Совершенства и возможна, если она восполняется абсолютным Их единством и абсолютным отсутствием взаиморазличности. Ведь и «личное» свойство тоже есть Сущность Божия, ибо вся Ипостась есть Сущность и вся Сущность — Ипостась. Троиединство не единство единства и тройства, но — только и просто Троиединство. Потому-то в Нем и заключается последнее основание своеобразного взаимоотношения между совершенством и несовершенством (§ 24 сл.).

Итак нельзя говорить о рождении Сына «из сущности Отца» или об исхождении Духа не из Отца, а из «сущности», в коей Отец одно с Сыном (а следовательно — и с самим Духом). Созерцание рождения Сына или исхождения Духа приводит к постижению некоего «общеипостасного» единства, которое и есть сущностное единство. Когда же мы, созерцая исхождение Духа от Отца, мыслим (хотя бы смутно) общеипостасное единство, вполне понятно, что мы созерцаем в нем и Сына, тем более, что Дух Святой исходит от Отца «п о с л е» Сына и в рождении Сына, т. е. чрез разъединяющую или определяющую деятельность, «чрез Сына». Мы думаем и говорим о «том, в чем Отец и Сын — одно» (как вынуждены под благотворным влиянием греков говорить и латиняне), одно к р о м е Их сущностного единства, п о с к о л ь к у нами от него отвлекается общеипостасное. Так же, созерцая рождение Сына, мысль наша неизбежно обращается к тому, в чем — одно Отец и Дух. Только здесь это менее ясно, так как Дух «п о с л е» Сына, Сын же всегда постигается в единстве с Духом (§ 38, ср. § 24). Однако «отвлечение» наше ошибочно, и мы искажаем истину, если не уясняем себе вполне созерцаемого нами. — В этом случае мы в единстве Сына с Отцом не усматриваем единства Их с Духом, в единстве Отца с Духом — единства Их с Сыном. Так мы учетверяем Троицу, измышляя в *Filioque* какое-то особое единство Отца только с сыном, уподобляем Троицу тварной четверице (§ 25) или приходим к совершенно нечестивому пониманию Духа Святого, как Божественной Женственности. Малым видоизменением последнего является домысел о существовании в Боге «ипостасности», как чего-то отличного от Ипостасей и становящегося «корнем» или началом твари.

45. Отец есть «единый Бог Отец» (ипостасное определение), «Вседержитель и Творец» (икономическое). Сын — «Сын Божий

Единородный, рожденный от Отца прежде всех веков, не сотворенный, Свет от Света, Бог Истинный от Бога Истинного» (ипостасное) и «Господь... чрез (dia) коего все произошло» (икономическое). Дух — «Дух Святой, от Отца исходящий» (ипостасное) и «(Господь) Животворящий» (икономическое). Икономические определения Символа не случайны: они укоренены в ипостасных и ими обоснованы, являются как бы производными ипостасных. В пределах же ипостасного бытия мы получаем три указанных каппадокийцами «свойства»: — 1) нерожденность (agennesia) 2) рожденность (gennesia) 3) изведение-исхождение (ekprepsis, ekrepeusis).

Несомненно, что «свойство» Первой Ипостаси выражается именем «Отец» не меньше и не хуже, чем именами «безначальный», «беспричинный», «нерожденный». Понятие «отчества» все это в себе уже заключает, в то же самое время яснее определяя отношение Первой Ипостаси ко Второй, как акт рождения. В «Боготе Отце» уже дано, что Он рождает от самого начала, лучше — от самой безначальности Своего нерожденного бытия, как Отца. Дано в Нем и отличительное «свойство» Сына — «приснорожденность» или, лучше, как уже Ориген, «приснорождаемость». К этому присоединяется именование Сына «Единородным» (monogenes), которое выясняет отношение Отца и Сына к таинственно уже предуказуемому в рождении Духу Святому, ибо только при различии отношений между всеми тремя Ипостасями вполне определена каждая из Них (§ 43).

Имя «отца», такое простое и обыкновенное, определяющее наши чисто-человеческие отношения — суровую нежность отца и сдержанную любовь сына (не «pietas», а «religio») как будто не более, чем метафора, незакономерное и даже кощунственное перенесение на Бога чисто-тварного. Оно кажется дерзким и неуместным, ничего не уясняющим. Но «преклоняю колена мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от коего именуется всякое отчество на небесах и на земле» (Ефес. III, 14 сл.). Богочеловек Иисус Христос сам называл Бога Своим и нашим Отцом и нас научил называть Его так же. И если христианство перестает быть христианством без догмы Боговоплощения, если человеческое (наше) естество Иисуса Христа «нераздельно» соединено с Его Божественностью, — имя Отца простою метафорою быть не может. Отцовски-сыновнее отношение должно быть реальным моментом самой Божественности, детскую веру не смущающим (§ 21). Не по «анalogии» предполагаем мы в Боге нечто подобное нашим человеческим отношениям, но наше отчество и наше сыновство суть «анalogии» или «метафоры», умаленно выражающие Божественное (§ 43). Бог действительно Отец и действительно Сын, хотя и в высшем,

совершенном смысле, постигаемом нами в бесконечном умалении его нашей греховною природою (ср. Григор. Бог. сл. XXV, 16).

Бог Сын Божий для нас прежде всего человек. Но Он — Бог человек не только в духовности Своей, а и в Своей душевно-телесности: «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. II, 9). Телесность Христа Иисуса вовсе не простой «сосуд» или «носитель» Его Божественности, ибо тогда бы Он не был и человеком, а были правы докеты. — Во всем Христовом, в каждом «моменте» Христа «нераздельно и неслиянно» соединены Божеское и человеческое. Чрез Христа в Отце Божественно-Творческое начало тварности или телесности. Чрез Христа же и во Христе (по второму Его рождению), чрез Иисуса Христа как «первородного среди многих братьев» (*prototokos en pollois adelphois* — Рим. VIII, 29) — в Боге обоженность совершенной твари, тварь по благодати рожденная от Бога и ставшая Богом. «Поскольку» мир — Теофания, т. е. обожен (для нас же — только «обожается» и «будет обожен»), «постольку» временно-пространственная телесность и Божественна, из чего, конечно, не следует, будто Бог временно, пространственно и телесно ограничен. Телесность — сама тварность (§ 35). Но, поскольку она — тварность, она не существует; поскольку же существует, она и обожена, раскрывая в Боге ее начало и полноту.

«Бог есть Дух», но не немощный человеческий «дух», определяемый только чрез противопоставление его пространственно-материальному бытию, не дух бессильный преодолеть разъятость или преодолевающий ее только «мысленно». Сама специфичность пространственности и телесности, как некоторое определенное бытие (как сущая форма тварности, не как сама тварь) от Бога чрез Сына Его, хотя наша пространственная телесность — только причастие наше Богу (§§ 33, 35). Исповедуя, что Бог выше пространственности, всецело ее в Себе содержит, выше телесности-тварности, которую всецело обожает (§ 13), смело говорим: «Бог есть Дух». И не творим себе кумиров — не абсолютируем времени, пространства или хоть «иллюзии» в некоторую самобытность.

Рождение есть полнота самообнаружения Божьего (причастие наше коему и есть истинная наша телесность) в разъятии Бога на Отца и Сына и в саморазъятии Сына. И разумеется, раскрывающему Себя Божеству, как Полноте образуемого и образующего, как Самообразующему, не приличествует имя Матери, вызывающее мысль об отсутствии производящего и образующего начала. Божественную Источность всяческого можно назвать только именем Отца; ибо Совершенный Отец все в Себе содержит: и образующее и образуемое, как и Совершенный Сын не только полнота образующей Себя силы, но и полнота отдающей Себя жертвенности.

Рождение есть самообнаружение в реальном саморазъятии, в некоторой смерти (§ 38). Начало рождения — воля себя обнаружить. Поэтому Рождаемое должно быть самим Рождающим, самою обнаруживающею себя Волею Отца. Но Рождаемое должно быть еще и иным, без чего нет рождения. Бог определяет Себя, как Неопределенность (неопределенно содержащую в себе и волю к определению), как Отца, чрез отъединение от Себя Себя же, как Сына, который есть ипостасная, определенно-определяющая воля и Определенность (§ 43). По «сущности» Сын то же самое, что и Отец. Сын «рожден», а не сотворен, т. е. не вызван волею Отца из не сущего (ex uk onton), как вызван из не сущего тварный мир; и потому Сын не ничто, но — истинный Сын и Бог истинный. Как Бог, Он не в тварно-умаленной всевременности, т. е. не во времени рожден, но — рожден «прежде всех веков» или — истинно-сверх-всеременно рожден и рождается.

Воля Отца к Самообнаружению есть воля к обнаружению всего Себя и весь Отец. Поэтому Сын есть весь Бог; и в Сыне весь Бог есть рождаемое - рождающееся, как в Отце весь Бог — рождающее. «Все передано Мне Отцом Моим» (Мф. XI, 27). Следовательно нет другого Сына, кроме Единственного, Единородного (monogenes). Отец не существует как Отец и не мыслится без «совечного» Ему Сына. Но при всей единосущности и равночестности Ипостасей Отец пер вее Сына, как «не рожденный», а Сын вторичен, как безначально получающий начало, как рождаемый-рождающийся и рожденный-родившийся.

Дух Святой — «животворит» (zoopoiei). Он — Податель Жизни и начало всяческой жизни, Бессмертный. Во-вторых, Он есть Дух Святой, т. е. не только дарует жизнь, но и обожает все живущее ею. В третьих, Он — изводится — исходит от Отца.

Имя «Дух» соотносительно понятию душевно-телесного и означает единение (воссоединение и второеединство) в противоположность разъединению-разъединенности. Сын — разъединенность Божества, Божественная разъятость и смерть. Дух — единство, которое необходимо остается в Отце, когда актом рождения есть разъединенность, и которое этим самым уже не в Отце, но от Отца исходит, определяемое разъединением, как воссоединение разъятого и как «будет» Отчего «есть». И хотя Отец всего Себя являет в Сыне, Он не может всего Себя явить как Сына. И хотя Сын есть весь Отец, Он не есть весь Отец в качестве Сына: не есть весь Отец, если не становится Духом. Сын единство и единение не в С в о е й ипостасной деятельности и не в С в о е м ипостасном качестве. Он един и совершенен не Самим Собою, но Духом Святым, который на Него нисходит, обнаруживаемый в Отце Его разъединяющею силою. И если Отец не является Отцом без Сына, Он не является Отцом и без Духа, ибо без Духа нет и Сына. И не совершенен Отец, не обладает полнотою Своею,

если Дух не обретен Сыном и не воссоединяет Сына с Самим Собою и Отцом. Однако разумеи все это без умаления Отца, Сына и Духа, т. е. памятуя о полной самобытности всякой Ипостаси и о Их взаимоводружении, различая ипостасность свойства от бытия его в другой Ипостаси, как указано не раз выше; если же не можешь — лучше совсем не разумеи.

Сын — Божественная Жертвенная Смерть не в икономическом только, а и в ипостасном смысле (§§ 38, 41, 43). Но Он — действительная, Божественная Смерть и потому — Жертвенно Умирающая Жизнь. Нет Смерти без Жизни и Жизни без Смерти; нет Умирающей Жизни без Жизни Воскрешающей и Воскресающей. Жизнь Вечная есть Жизнь чрез Смерть, Дух Святой просиявающий чрез Сына. И Дух Святой есть Бог, который животворит. «Нет движения без Духа» (Иоанн Дамаскин).

Начало Духа в Отце, не в Сыне, ибо Сын не единство и не воссоединение, а разъединение; и не в Отце и Сыне, ибо есть только одно начало, ибо нет в Сыне ничего, чего бы «ранее» не было в Отце, кроме рождаемости, т. е. именно того, что восполняется Духом, ибо, наконец, Сын един с Отцом в Отце и в Духе, а не в Себе. Если же мы допустим (§ 43) какое-то особое единство Отца с Сыном (не сущностное и не общеипостасное, а... католическое), отличающее Их обоих от Духа, мы этим умалим Духа и произнесем на Него хулу, не прощаемую ни в сем веке, ни в грядущем. Тогда животворящий и усовершенствующий мир Дух Святой не в силах все тварное обожить до полноты Божественности и «утешить». Тогда и непорочное Тело Божьей Матери и Тело Христа Иисуса не вполне обожены и навсегда истлели. Тогда в человечестве Христовом не обитает вся полнота Божества. Тогда Тело Христово — Церковь — только в эмпирии и должна жить по законам мира сего.

Дух исходит от Отца и только от Отца. Но Он не может быть определенным, не может быть Ипостасью, если «ранее» Его уже нет начала разъединяющего, т. е. определяющего. Дух получает начало от Отца чрез разъединение, ипостасное только в Сыне, т. е. чрез рождение Сына Отцом и от Отца. Дух «ипостазируется» «чрез Сына», «*dia tu Huii*» (по латыни же «*dia*» или «чрез» = «*per*», а не «*et*» или «-*que*»). Дух являет Себя, про-исходит, просиявает чрез Сына и в Сыне. Но это не устраняет Их ипостасного различия и так же не делает Сына со-началом или со-виновником Духа, как воссоединяющая деятельность самого Духа (только в Нем ипостасная) не делает Его со-рождающим Сына, «вторым Отцом» или «Материю». Дух изводится Отцом, как воссоединяющий разъединяемое, и определяется, отличаем от Отца и Сына тою разъединяющею Силою Отца, которая есть рождение и в ипостасности своей — Сын. Таким образом «чрез Сына» значит — чрез Отчий акт рождения (но, конечно, не этим актом), в самом акте рождения

и онтологически после него. Определяет Духа тоже Отчая воля, но эта воля как сущая ипостасно и постижимая есть Сын. Равным образом и Сын воссоединяется воссоединяющею волею Отца, которая ипостасно есть и постижима только как Дух.

Итак Дух получает начало от Отца — «изводится» Отцом и свободно, «самодвижно» из Отца «исходит» — «после» Сына в акте рождения, но не этим актом, который Его лишь определяет и который относится только к Отцу и Сыну. Дух занимает третье место в Пресв[ятой] Троице, но оно не умаляет Его по сравнению с Сыном, ибо третье и последнее усовершенствует, ибо без Духа нет Сына и, стало быть, нет Отца как Отца. Равно и второе место не умаляет Сына, ибо Сын в середине Троицы, и в Нем и чрез Него вся Она Себя являет.

Дух не рождается, потому, что у Отца лишь один Сын — Единородный, во-вторых же, потому, что рождение, как разъединение, не может быть началом единого Духа. — Отец «изводит» из Себя Дух, определяя Его «чрез Сына». И в «изведении» Отцом Духа как бы и нет отрыва (§ 38). Сын как бы раскрывает в Отце сияние славы Его и созерцает все это сияние в Себе Самом, отъединенном. Дух «исходит» от Отца «после» Сына; и начало Духа не есть Его отъединение. Он воссоединяет разъединяемое¹.

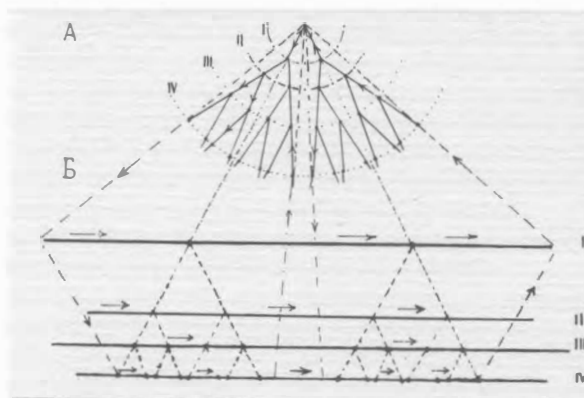
46. Вторая Ипостась, Логос есть не только Слово, как обнаружение Бога, и Бога Творца, но и Разум (Ratio), как деятельность разъединяющая и дискурсивная в противоположность деятельности, воссоединяющей разъединяемое. Ум (Nus, Intellectus, Mens) — двуединство Сына с Духом, т. е. две Ипостаси, а не одна, как думал Плотин, в метафизике которого «Душа» (Мира), собственно говоря, не должна относиться к «Божественному». Ум — Вечная, Живая чрез попрание смерти Смертью Истина, почему Иисус Христос и называет Третью Ипостась «Духом Истины» (ср. §§ 24 сл., 38).

Только чрез Сына и в Сыне раскрывается все Божество: и Сын, и Дух, и Отец. Сын — «образ (eikon=«икона») Бога Невидимого.., ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала вся полнота» (Кол. I, 15 сл.). Вся Пресвятая Троица целиком находится в каждой из Своих Ипостасей, но ипостасно определена, но раскрывает Себя Она чрез Сына и в Сыне. Поэтому Логос — Полнота Божества, Божественная Плирома. В Нем и чрез Него Божественное Троиединство есть Божественное Всеединство (§ 24 сл.), Божественный Умный Мир, «Kosmos Noetos».

¹ См. некоторые дополнения к §§ 38-45 в моей статье «Уроки отреченной веры» — «Евразийский Временник», № 4, Берлин, 1925.

Триединство необходимо раскрывается как Всеединство. — Логос являет всю Божественность, как совершенное и определенное Его отношением к Отцу и Духу Триединство, но являет в Себе и в качестве Себя. Поэтому Он триедин и в Себе Самом, в качестве Логоса и Умного Мира. Иначе как являет? Но и каждый из трех Его моментов, дабы Им, совершенно-триединым Логосом, быть, должен, в свою очередь, быть триединым. И тоже самое необходимо допустить для этих девяти моментов и т. д. до бесконечности. Однако есть ли тогда «первые» моменты, т. е. не есть ли тогда Логос Божественное Триединство как Божественное Всеединство? — Логос определяет Божественное Триединство и Себя — как Его Ипостась (момент) чрез Самораспределение в нисходящем и потому иерархическом множестве Своих моментов, из коих каждый есть сам Логос в особом качестве. В пределе, т. е. в осуществленности своей, бесконечная множественность Логоса есть абсолютное небытие. Но, единый с Духом Святым, Логос есть и единство и, единый с Отцом, Он выше бытия и небытия (§§ 38, 43, 45).

Итак Логос — Совершенное Всеединство, от коего бесконечно



удалено, к нему стремясь, всякое наше понятие всеединства. Логос — единство и бесконечное множество Своих моментов, все они и каждый из них. Каждый же из них — (1) единственен, как особый, неповторимый «аспект», «модус» или «ипостась»

(личность) Логоса, — (2) есть весь Всеединый Логос и (3) есть в себе самом всеединство (триединство) своих моментов, которые, как особая «группа», именно его в нижеследующем «ряду» индивидуализуют. Это может быть пояснено прилагаемой схемой, где А (центр) есть момент условно первого «ряда» (I), индивидуализующийся во II ряду, как моменты $a^1 - a^2 - a^3$, в III — как моменты $a_1^1 - a_2^1 - a_3^1$ («группа a^1 »), $a_1^2 - a_2^2 - a_3^2$ (группа a^2), $a_1^3 - a_2^3 - a_3^3$ (группа a^3), в IV — как моменты 1-2-3-...-26-27, распадающиеся на 9 групп и т. д. Но, разумеется, даваемая нами схема до крайности упрощает и потому даже искажает Божественное Всеединство. Она нужна лишь как некоторая опора для наших рассуждений, неизбежно отвлеченных, и нуждается в

оговорках. Ведь не Бога в Его существе мы созерцаем, но — Теофанию, явление или действие, «энергию» Бога в твари (§ 14). Лишь только, стремясь к Наивысшему, начинаем мы Его познавать, как уже не Его постигаем, но — нами определяемое и ограничиваемое тварное, уже отворачиваемся от Бога и смотрим в тварь. И сколько бы раз ни устремлялись мы к Богу, — всегда от Него отворачиваемся к тварности, доколе не пройдет наша тварность, доколе не умрем в Боге. Словно, ослепленные сиянием Светила, отвернулись мы от него и смотрим пред собою на бесконечную водную поверхность, его отражающую. Но отражение ли видим? — Нет не отражение, а — в отражении само Светило, нас ослепившее.

Число рядов и моментов Всеединства бесконечно. Поэтому в Нем нет ни первого ни последнего (в нашем смысле) момента. Иначе бы единство было в Нем отъединенным от множества, т. е. не было бы в Нем ни того ни другого, ибо бытие есть единство. Иначе бы начало Логоса от Отца не было безначальным. Но мы можем и должны — ведь Всеединство есть и единство — рассматривать любой ряд, любой момент и как первый и как последний, что мы и делаем, когда утверждаем абсолютную ценность всякой специфичности.

Всеединство есть совершенство, усовершенность и единство ее с живым процессом усовершенения, ибо нет совершенства, в коем бы не было бытия усовершенения, жизни. Процесс же усовершенения Всеединства бесконечен; вернее, он, как превышающий бесконечность и конечность (§ 13), определен во всей своей бесконечности (и потому отнюдь не «дурная бесконечность»). Всеединство равно и покой и движение, и единство и множество, и непрерывность и прерывность. Оно исчерпывает себя и во всех своих моментах и в любом из них. Поэтому всякий его момент и абсолютно - абстрактен и абсолютно - конкретен (§ 36).

Полнота всякого момента исключает все прочие моменты; а эта полнота необходимо требуется самим понятием Всеединства. Но всеединство моментов (качеств) вовсе не означает их взаимозаменяемости: всякий момент абсолютно специфичен. Как же возможно, чтобы момент *x*, всецело будучи этим моментом-качеством, был, и всецело был еще и *y*, другим моментом-качеством? Это возможно, если оба они — моменты высшего момента, который превышает их бытие и небытие.

Таким образом Всеединство требует диалектики бытия-небытия, которая и дана в Нем, как в Логосе, ибо Логос всецело отдает Себя и тем Себя утверждает, живой чрез смерть. Вместе с этим дан и переход между бытием и небытием или погибание-становление, которое само и есть, и не есть, и ни в коем случае не должно быть смешиваемо с ведомым нам погибанием-становле-

нием, будучи его Божественным началом и целью. Все Всеединство и всякий момент Его не есть - становится - есть - погибает. И становление любого момента (напр., 11) есть погибание не только непосредственно предшествующего (10), но и в с е х предшествующих, как его погибание есть становление в с е х последующих (12, 13... 27), хотя, конечно, и в разной степени. Но это справедливо лишь в качестве одного аспекта Всеединства: поскольку мы разделяем его на миги. Все же миги даны во Всеединстве сразу и равно. Поэтому в Нем становление погибания и не отрицает небытие и не отрицает бытия. Одинаково справедливо, что все Всеединство есть только один (любой) момент и что Оно — все свои моменты (§ 32).

Усматривая абсолютную множественность или прерывность Всеединства, мы тем самым усматриваем и абсолютное непрерывное Его единство, которое в Его множественности выражается, как н е о б р а т и м ы й п о р я д о к Его моментов. Рассматриваемое в Его множественности, Всеединство — все свои моменты, каждый из них и их необратимый порядок, равно — и порядок всякого своего момента, как всеединства его моментов. Но порядок — выражение непрерывности или единства в прерывности или множестве. Поэтому необратима и умаленно отражающая Божественный Порядок последовательность моментов тварного несовершенного всеединства, временно-пространственного. Но прерывность лишь один аспект Всеединства, соотносительный аспекту непрерывности. И потому с полным правом говорим мы о взаимопереходе моментов, о «превращении» их друг в друга, о становлении-погибании всякого момента, как о непрерывном процессе. С точки зрения прерывности a^2 в a^3 «превратиться» не может, сколь бы ни нисходили мы вниз — к их индивидуализациям (10-11-...-27). Мы должны допустить, что «превращается» некое x , которое по очереди чрез небытие становится a^2 и a^3 . Но x и есть само Всеединство в ближайшем высшем моменте (А). Признать «превращение» x значит признать непрерывность или единство (ср. схему § 14).

Всякий момент Всеединства есть само Всеединство. Поэтому он в себе самом, как моменте, «повторяет» строение Всеединства, т. е. является всеединством своих моментов, из чего, в частности, и следует бесконечное число моментов. Из нашей схемы легко усмотреть как то, что всякий момент Всеединства единично определен всеми прочими, так и то, каковы взаимоотношения моментов. (Мы, впрочем, не отделяем отношений от самих моментов). Так момент a_2^2 есть всеединство 13-14-15. Он не существует вне и без них, как некая отвлеченная отдельность, хотя он и не каждый из них в отдельности и не простая их сумма. Это — первичное отношение Всеединства, как и он — «первый» (условно-первый) момент Всеединства. Но в той же мере он и «последний»; и в нем есть отличающая его от a_1^2 и a_3^2 определенность или закон-

ченность, «конечность». Он — вполне конкретная отдельность, не меньше, чем отдельности 13, 14, 15, и не больше, чем отдельности a^1 , a^2 , a^3 хотя по отношению к первым он абстрактен, по отношению ко вторым — конкретен. Не будь его, моменты 13-14-15 не составляли бы в своем (IV) «ряду» особой «группы», хотя они свободно ее составляют, потому что свободно и всецело индивидуализуют a^2_2 (= он в них индивидуализуется), как он свободно индивидуализует a^2 , чрез него единый с двумя другими моментами своей группы, а в нем и чрез А единый с группами a^1 и a^3 того же III ряда.

Нам становится все это понятнее, если от статического рассмотрения мы переходим к динамическому, т. е. представляем себе Всеединство постепенно себя раскрывающим (от А к $a^1 - a^2 - a^3$ и т. д.). Однако необходимо помнить, что и динамическое рассмотрение односторонне и чрез всевременность и всепространственность подыматься выше покоя и движения, бытия и небытия (гл. III). Только на этом пути преодолимы противоречия монизма и плюрализма, определенного множества и неопределенного единства и уясняется как упорядоченное само прерывное множество.

Порядок Всеединства выражается прежде всего в том, что моменты его различаются по своему «ряду» (говоря условно — по степени удаленности от центра) на «вышние» и «нижние». Этот порядок можно назвать иерархией Совершенного Всеединства. Он (ср. § 47) не исключает всяческого равенства различных по своему иерархическому положению моментов. Они и равны и не равны, и равноценны и неравноценны. Каждый из них может быть рассматриваем, как «центральный», как «первый и последний». Однако иерархический порядок неразрывно связан с порядком последовательности, который ясен в расположении моментов любого ряда (напр. IV — 1-2-3-...-26-27). Иерархия без «последовательности» моментов не возможна и существует именно в ней. Момент a^2 иерархически выше, чем индивидуализующее его множество 10-11-...-18. Но в полноте своего бытия он есть именно тогда, когда не есть a^2 , а есть последовательность 10-11-...-18, т. е. «последний» ряд. А так как всякое развитие необходимо предполагает апогей, то момент апогея (А, a^2 , a^2_2 , 14) иерархически выше предшествующих и последующих. Заметим еще. — Момент a^2 выше моментов своей группы в III ряду иначе, чем он в том же ряду выше группы a^3 : он превышает моменты группы a^3 только после самого a^3 , которое после него. Так иерархическое первенство a^2 перед a^3 содержит в себе уже и первенство a^3 перед a^2 .

И порядок иерархический и порядок последовательности покоются на том, что актуализуемое ими в прерывности своей

Всеединство и непрерывно, не только множественно, а и едино. Множество обосновано единством, единство же определено множеством.

Всякий момент Всеединства обладает бесконечным числом предшествующих и последующих моментов в его ряду, одинаково без конца простираясь и вправо и влево. С другой стороны, всякий момент индивидуализует бесконечно большое число моментов высших и индивидуализуется бесконечным числом низших по прямой линии. Так перед нами встает рассекающий и тем утверждающий, определяющий Крест, равноконечный (православный). Только отрицая бесконечность, т. е. умаляя Божественность Всеединства, мы можем умалять верхнюю вертикальную линию Креста — делать его латинским крестом *Filioque*. Ибо схема наша показывает, что в Божественности Крест равноконечен, причем линия, идущая вниз, утверждает в Боге совершенство твари¹. Несовершенная тварь искупаема на Кресте, чтобы быть в Божественности вознесенною; и таким образом равноконечный Крест становится, как искупающий, восьмиконечным. Если, однако, всякий момент Всеединства является Его средоточием и центром Креста, среди всех средоточий есть одно онтологически-преимущественное, истинное и абсолютное начало иерархии. Иначе Всеединство не было бы Всеединством; иначе Его определенность и распределенность оказались бы «иллюзией», «относительным». Иначе бы символом Всеединства был не Крест Животворящий, но — решетка темницы, из которой на фреске Рафаэля ангел пытается вывести Петра; ибо только истинно-первым и истинно-последним моментом (А) направлен Крест и вниз, утверждено и определено Богочеловеческое и Божественное Всеединство.

47. Логос есть Всеединная Личность (§ 44) или Совершенное Всеединство Личностей, которые, каждая по своему, Его индивидуализуют и взаимосотнесены в бесконечном своем множестве (§§ 46, 44). Личность и есть момент Божьего Всеединства в полной своей определенности, выражающий себя в бесконечном множестве своих нисходящих моментов-личностей, а в себе — всю индивидуализуемую им Ипостась. Всякая личность, являющая единственное, неповторимое, только ей свойственное качество Логоса, есть чрез диалектику бытия-небытия и всякая другая

¹ В схеме сделана попытка связать учение о всеединстве Логоса с общей системой развиваемых нами мыслей, т.е. и с учением о Троице и тварном мире. Поэтому в дальнейшем делаются неоднократно ссылки и намеки на схему. Однако объяснять ее в деталях было бы излишне, да и невозможно в виду непередаваемости словами «графического мышления». Смысл его ныне основательно забыт, почему христианские символы скрыли онтологическое свое значение и стали казаться аллегориями.

личность и все другие. Поэтому в ней весь Логос, всеединая, определенная и распределенная в себе, но все же не отвлеченная Личность. У гностика Марка находим замечательный образ. — Каждый из иерархически нисходящих «зонов» (для нас же — моментов-личностей) Божественной Плиромы произносит один лишь звук, одну букву Божьего Имени. Но все они вместе произносят все Имя, звучащее, как многоголосое «Аминь» церковной общины. И всякому «зону» слышно все единое Имя; и, произнося одну лишь букву, он вместе со всеми произносит все Имя, единое и нераздельное в своем звучании. Так и многие светильники сливают свои лучи в их едином нераздельном свете, им возженные.

В греховном тварном мире многие моменты не достигают личного бытия, и мы не знаем личностей, индивидуализующих нашу человеческую (§ 33). В Божественном Умном Мире всякое бытие есть бытие личное, хотя в Его личностях есть еще и всеединные, специфически индивидуализуемые каждой из них качества — в силу определенности Логоса другими Ипостасями и Его иерархической Самораспределенности (§ 46). Можно поэтому говорить о «чинах» Божественного Всеединства, однако не внося в Божественности ничего тварного, не понимая иерархии в смысле абсолютной неравноценности ее моментов, т. е. помня, что иерархия эта и не есть. — Личность А (см. схему) иерархически выше индивидуализующих ее личностей a^1 , a^2 , a^3 . Но в полноте своего бытия, которая есть и ее небытие, она — все они и каждая из них. И a^1 , переставая быть в свободно-жертвенной отдаче себя a^2 и a^3 (т. е. в качестве Всеединого Логоса «возвращая» себя Отцу), становится ими, а следовательно и А. Если a^1 в самоотдаче погибает и не есть, А никогда не утрачивает своих моментов (не перестает быть и a^1), пребывая выше их взаимоотношения, хотя А и перестает быть во взаимоотношении своем с В и С, вместе с нею индивидуализующими высший момент. Личность a^1 становится вышею, А, переставая быть только собою — отдавая себя a^2 и a^3 , в них же — А. Но, только если a^1 есть и ограниченная, т. е. отрицаемая a^2 и a^3 , личность, реальна и реально является вышею личностью А. Чтобы стоять выше, чем a^1 , А должна сначала индивидуализироваться в a^1 , т. е. «поставить» a^1 = «быть поставленною» a^1 .

Иерархичность Божественного Всеединства Личностей — рождаемого Отцом, умирающего как Сын и воскрешаемого Духом Святым Божьего Умного Мира — лишь один его «аспект» или «модус», модус распределенности во множество. Этому множеству соответствует единство, без коего нет и множества, как и обратно, хотя в единстве, как таковом, множества и нет. Посему не может быть у личности никакой гордыни. Она не скажет: «Вот, я выше других!» — Нет «первой» и «последней» личности в нашем,

человеческом смысле. А главное: личность выше других потому, что другие ее актуализуют и возносят над собою, всецело ей себя возвращая. Всецело же возвращать себя ей они могут лишь потому, что она первая отдает себя им, не горделивая, а смиренная. Она выше их не своею, а их волею, тем, что их воле покорствуется, т. е. тем, что не выше. Посему, как только появится в тебе гордыня, сейчас же говори: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу». Ибо все дает тебе Бог; и гордыня — грех твари. Но не страдаем ли и мы, рабы неключимые, когда возвышаемся над другими насилем? Не хотим ли так возвышаться, чтобы только уступать воле других? Не гордимся ли бескорыстием, самопожертвованием? Не чтим ли себя в других, как благодетелей человечества? Вникни! — Раскрывая ипостасное свойство Логоса, все личност[и] Его только беззаветно отдают себя друг другу; но эта самоотдача и есть их утверждение (§ 38). И не скажет личность: «Почему я не выше других?» — Только всеединство «последних» личностей есть наивысшая или «первая», есть и не есть (§ 46).

Ибо так есть иерархия в Божественном Всеединстве, что она и не есть. Ее нет в единстве, но она есть во множестве. И в переходе от множества к единству происходит снятие иерархической неравноценности. Личности реально-едины в первоединстве, предвещающем их воссоединенность из разъединения, и в воссоединенности, возвращающей их в единство (§§ 38, 43 сл.). Нам трудно понять все это потому, что к Божьему Всеединству мы тщимся подойти с нашими греховно-человеческими понятиями и похотями, с нашим «демократическим», а вернее — «дерьмократическим» идеалом, т. е. с готовностью даже своим поступиться — только бы никто не был выше нас. Когда мы негодуем: как это в Божьем Всеединстве какая-нибудь личность может быть ниже других, — мы уже коснеем в жадном охранении нашей ограниченности, уже стремимся возвысить себя, не понимая, что единственный путь утверждения — смирение и самоотдача. Мы измышляем какой-то «мир», который совсем не похож на Божественный, и его, а в нем себя противопоставляем горделиво Богу. Но даже в нашем греховном мире — если кто-либо сознает, что у него свои особые, только ему ниспосланные дары, оцениваемые не людьми, а Богом, что у него своя особая, никем, кроме него не выполняемая и абсолютно-нужная задача, — сейчас же гаснут и гордыня, и зависть, и честолюбие, сейчас же приближается Царство Небесное. А в нем последние становятся первыми и первые — последними; или — ведь оно целиком и усовершенно содержит в себе все земное — в нем первые и есть последние, последние и есть первые, ибо закон его — смирение и самоотдача; или — в нем нет ни последних ни первых в нашем смысле. Само же оно — наше совершенство в причастии Божьему Умному Миру.

Однако, не умаляя Божественного Всеединства в мнимое равенство, не умалим его и в мнимую иерархию, как тщатся сделать совопросники века сего. Ибо такая иерархия есть либо отказ от движения и жизни, косность и холод смерти вечной, либо затаенная лукавая гордыня, себя испомещающая на верхах «иерархии», другим же прещаящая восхождение. Отречемся от возмнивших себя вознесенными рабов и ленивых насильников. — Иерархия Божественного Всеединства столь же есть, сколь не есть, ибо Оно выше бытия и небытия. В единстве или бытии Его, которое есть и бытие множества, истинно не есть небытие или множество; в становлении-погибании Его единое равенство соделывается иерархическим неравенством, а иерархическое неравенство — равным единством. Еще раз вникни!

Божественная Иерархия всеедина, т. е. она не отвлеченно-общая, как ты, вероятно, думаешь, но конкретная и такая, что нет в ней двух равных личностей, а есть одна и только одна наивысшая, точка пересечения вертикальной и горизонтальной линий греческого равноконечного Креста, истинно - первая и истинно - последняя, альфа и омега (§ 46). Но это согласуемо с равноценностью всех личностей. Ибо истинно первая и последняя личность, будучи началом, средоточием и концом Всеединства, ставит все прочие чрез самоотдачу свою. Они равны ей по бытию потому, что она равна им по небытию; и все же только она есть истинно последняя и первая.

В Саморазъединении своем Божья Ипостась, как Всеединая и Первая Личность, отдает Себя всем Своим Личностям, становясь всеми ими. И потому возможно и есть Ее утверждение. — Разъединение-самоотдача, как первый акт, обусловлено исконным единством, первоединством и первоутвержденностью, которая есть не самоутвержденность, а — иноутвержденность Логоса в рождении Его Отцом. Чрез самоотдание этой первоутвержденности становится возможным новоутверждение ее Духом Святым, которое дозволительно назвать и самоутверждением чрез самоотдачу (ср. §§ 12, 38 сл., 41, 43). Такова тайна Божественной Любви.

Всеединая Личность «ставит» всякую свою личность (= «становится» ею) из Первой Своей Личности и тем делает возможным их утверждение. Но «ставит» и «утверждает» своею самоотдачею Всеединая Личность свободные личности, т. е. они сами себя свободно «ставят» и «утверждают», и тоже чрез самоотдачу. Утверждение личностей было бы самоутверждением только в том случае, если бы оно не было самораскрытием Всеединой Личности, или если бы они удерживали свои моменты-личности в себе, их — скаредные — не обнаруживая и не различая, и Божественный Умный Мир не был бесконечным. Но личности не могут (= не хотят) себя не отдавать, ибо тогда бы их совсем не

было. Раз они хотят быть и суть, — они себя отдают, и в Совершенном Божественном Мире отдают всецело — до смерти крестной, до полного небытия. Всякое раскрытие личности есть утверждение ею ее личностей-моментов и отдача себя им, смерть рождающего в рождении. Воссоединение же разъятого и воскресение умершего — как бы необходимое следствие этой самоотдачи: моменты-личности возвращают себя рождающей их высшей личности и тем ее восстанавливают, а чрез них и сама она восстанавливается. И самовосстановление личности, собственно говоря, не что иное, как новая ее самоотдача — возвращение ею себя высшей личности, а в ней — Отцу. Поэтому (хотя и не только поэтому) первая личность есть и последняя, альфа и омега есть Иисус, число 801.

Но как постичь смысл Божественной Любви, если мы все снова и снова вопрошаем: «а почему эта выше», «а почему я (= это) ниже»? если мы не понимаем, что подобные вопрошания — лишь отражения извращенного естества, не желающего знать самоотдачи? Все слова наши — только немощные и вялые намеки на Божественное Всеединство, бессильные, кружащие над землей, как сухие осенние листья по ветру...

«Отец святой, когда-то я видел в творениях св. Максима Исповедника изображение Пресвятой Троицы. Я не помню теперь его. Но вот я начертил... Нельзя ли пояснить Тайну Троицы таким рисунком?..»

И говоривший развернул принесенную им бумажку с начертанными на ней кружочками и пространно стал объяснять свой рисунок. Через некоторое время, смущенный молчанием, он поднял глаза и увидел перед собою спокойное и ласковое лицо старца с улыбающимися, почти смеющимися глазами...

«Нет, отец, это все не то...»

— «Конечно же, не то, милый. Тут тайна Божия, а у тебя — посмотри-ка — кружочки там разные, да треугольнички, да крестики... Не то, не то...»

Чрез Божественную Жертвенную Смерть Логоса и в Смерти Логоса, которая есть Путь Жизни, возникает и жив Логос — сияющий и согретый Духом Святым Умный Мир. Так раскрывается Логос, как Предвечная Премудрость Божия София, созидающая храм Свой на семи столпах. И не в почитании «тварного» или «четвертого», но в почитании Логоса, как Божественного Умного Мира, — смысл почитания Софии.

Славьте Софию Предвечную,
Пламенем красным горящую,
Светом несчетных огней!

Славьте Ее, Бесконечную,
Лик земнородных разящую!
Видим Невидимый в Ней.

Солнце Любви Беспримесное,
Тьмы Беспросветной Сияние,
Бездны Незнаемой Знание,
Крест, Рассекающий Меч,
Славься, София Небесная,
Славься, Бесстрастья Страдание,
Неизреченная Речи!

Вечно Тобой изрекаема
Вечным Молчаньем сокрытая
Тайна Твоей Полноты.
В дивных мирах созидаема,
В них неизлитно излитая,
Слово Предвечное Ты.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

**О НЕСОВЕРШЕННОМ ТВАРНОМ ВСЕЕДИНСТВЕ, УМАЛЕНИИ ЕГО
ЕДИНСТВА, ИЕРАРХИИ НЕСОВЕРШЕНСТВА, РАЗВИТИИ И ПАДЕНИИ**

48. Жертвенная Смерть и небытность Логоса являются условием бытия небытного (§§ 12 сл., 38, 43, 24), условием жизни того, в чем нет жизни, т. е. твари. Умалая Себя в недрах Пресвятой Троицы, Логос, Путь Бога и Твари, умалает и уничтожает Себя, как всю Божественность (поэтому три дня пребыл Иисус Христос во гробе) и в ином, которое чрез Него творимо Всеблагостью Отчею из ничего. Акт рождения Сына Отцом является вместе с тем и актом творения и откровения Бога творимому; не потому, чтобы рождение Сына «требовало» творения иного, а потому, что рождение Сына есть Самооткровение Всеблагости (§ 11). Но, конечно, творение инобытного совсем не то же самое, что ипостасное порождение. Творение созидает тварно-начальный мир, Богу не «совечный», изнесущный. И потому надлежит различать во Христе два рождения.

Космос «становится» в меру «погибания» в нем и ради него Логоса и есть бытие в меру Божественного небытия. И, как созидаемый свободным, космос свободно самовозникает (§§ 14, 16), однако не в смысле второй личности или «четвертой ипостаси» (§§ 47, 49), но в смысле второго «субстрата» того же самого Божественного содержания. Возникая из ничто, как «второе», и ограничивая тем Логос (ибо Логос, отдавая Себя твари, Сам Себя ограничивает), тварный субстрат приемлет всю полноту Умного Мира (§ 46 сл.) и становится как бы «вторым умным миром», «вторую тварною Софиею», которая именуется так лишь по благодати. Но, становясь ею, космос «возвращает» себя Логосу и чрез Логоса — Отцу, словно «повторяя» — и, воистину, повторяя — жертвенную Самоотдачу Логоса. И что для нас может быть лучшим, более истинным и желанным, чем отдача себя Богу Всеблагому? — Так мир перестает быть «вторым», в единстве с Единородным делаясь единственным. И уже не Бог Логос, и не Человек, но — совершенное всеединство Бога и Человека, Богочеловек Христос (§§ 7, 13).

Всему Логосу противостоит весь тварный мир, и каждому моменту Первого противостоит соответственный момент второго, —

не «по содержанию», которое только Божественно, а по постижимому тварному своему субстрату: как тело (*soma-sema-eikon*). Тварность есть иное, не-Божественное. Но сама по себе она — ничто, вне Логоса абсолютно не существует. Приемля же Логос, она существует в качестве инобытного, однако — лишь тем, что отдает себя Логосу, т. е. тем, что по благодати *и* есть Логос. Облагодатствование же это и есть само творение. Космос возникает из не сущего (*ex ik onton*). Развиваясь, он не себя самого раскрывает, но — лишь причаствует Божьему Самораскрытию, его участенно в себя приемля. Богопричастие есть единственный вид бытия твари и единственное ее бытие. Бытие Космоса ничего не прибавляет к Бытию Божьему и ничего в Нем не убавляет, но Бог есть Бог творящий мир, «Бог творяй чудеса».

Свободно и действительно, хотя вторично и по благодати существуя, мир свободно себя образует. Но его самообразование — лишь приятие им Самообразования Логоса, лишь со-образование (*conformatio*, не *imitatio*!) Логосу, для мира — активное, в отношении же мира к Богу — пассивное. Космос есть образуемое, оформляемое, материя, тело (§ 35), чистая и безличная женственность. Мужественность мира — нечто в нем и в качестве его вторичное, нечто даруемое Богом и возникающее в единении с Богом. Онтическая неполнота изнесущного мира есть неполнота мужественности или женственности. И женственность не что иное, как категория отношения твари к Богу, творимости и образуемости из ничто. Ни о какой «Божественной Женственности» говорить нельзя, ибо это значит нечестиво признавать Бога тварью. Но отношение мира к Логосу есть отношение женственности (не-сущего, пассивного, образуемого) к Мужественности (сущему, активному, образующему). В отношении к миру, но только в отношении к миру — остерегись что-либо переносить на самого Логоса! — Логос есть истинный Жених и Супруг.

Нехристианское сознание смутно прозревает женственность космоса. — Оно чтит Праматерь всего сущего, Великую Мать богов и людей, плодоносящую женскую силу и отдающую себя женственность. Но, всегда склонное смешивать тварное с Божьим, оно, приближаясь к супружеской тайне Бога и космоса, нечестиво и прельстительно переносит женственность в недра самого Божества. А вслед за язычниками, дьяволословствующими о «сизигиях» или «четах» Божественной Плиромы, нечествуют и «христиане» о «женском начале» в Пресвятой Троице. Впрочем, Божественное смешивают с тварным еще и по иному — выдвигают мужественность («творчество») как присущую самому миру, т. е. вторичное признают первичным, тщатся обожить себя, ревную Деннице. — Развиваются учения о Человеке (*anthropos*, *anthropopithecus*, Адам, Адам Кадмон) и — так как греховное

самообожение есть саморазъединение или раз-врат — учения о Софии Ахамот, причем забвение о том, что она — Ахамот или падшая, не делает ее непорочною. Подумай о всем космосе, как о с а м о б ы т н о й Софии, как о «четвертой ипостаси», — ты сразу же ощутишь посягающую на чистоту Божества темную греховную похоть, и волны и горы затомятся для тебя гнусом сладострастия и зазмеются шипя прельщения черной магии.

Изначально и «природно» мир женственен. Вторично и благодатно он и мужественен. В становлении своем восприемля и осваивая Божественно-Мужественное, «дуновение жизни» или «дуновение Божье», мир уже не только созидаем и образуем Богом, но и свободно возникает и образует себя. Он уже не жена только, а — жена - муж, не тварь, а — Боготварь, Богочеловек. — Бог нисходит к человеку, кличет его в бытие из небытности и тем его созидает, ибо зов Божий есть Слово Божие. Созидаемый же Богом человек отвечает на зов Божий первым благоуханным дыханием своим, первыми непорочными своими словами: «Вот я, раба Господня. Да будет мне по слову Твоему». И в этих словах, и с т и н н о-женственных, а потому уже и мужественных, начинается мир, как муж, содержащий и образующий в себе полноту своей женственности, которой без него нет. В них рождается Богочеловек и их повторяет: «Да будет воля Твоя». Так мир становится «вторым Адамом», истинным и единственным, ибо «первый Адам», перстный и тленный, — лишь упование женственного мира быть Адамом Небесным. Первый Адам не Адам, а Ева, вождедующая в женственности своей стать Адамом. «Сотворил Бог человека — мужа и жену. Муж есть Христос, жена — Церковь» (II Посл[ание] Клим[ента]).

Но мир вторично мужественен потому, что Бог вторично женственен. Чрез Богочеловека созидается человек. Бог лишь тогда является мужественностью для мира, если мир и существует, как нечто иное, как сущая женственность, т. е. если мир и обожен — нераздельно соединен с Богом и если Бог, оставаясь мужественною для мира Божественностью, становится и женственною человечностью. Изначальная и премирная Мужественность должна быть и начальною, тварною женственностью. А быть женственностью для Бога то же самое, что получить начало от мира — оконечить Себя ради обесконечения твари (§ 13). Таким образом тварная женственность становится Матерью Богоневестною, Богородицею, без чего не может она быть матерью человека и быть вообще. Став же Богородицею, становится она в Богочеловека — получает бытие и обожается.

Итак мир или Человек есть прежде всего женственность, созерцаемая, образуемая и восполняемая до мужественности Божьею Мужественностью, — пречистая Дева Неискусобрачная и уготовившая себя Супруга Агнца и Слова, Жена Непорочная

или — дабы не осквернить ее в мысли и наималейшею тенью греховности — Невеста Невестная. Ведь даже наше, человеческое слово «невеста», содержа в себе полноту возможности и необходимости материнства, светится благою вестью о нетлении и звучит созвучием сияющей чистоты. Истинный мир — Супруга Невестная и Мать Бога Слова; потому Мать, что — невеста-супруга, и потому Невеста, что — мать. Истинный мир — Богоневестная Матерь Бога и потому Мать Христа Человека. Но совершенный мир — тварность обоженная и равнобожная, Тело Богочеловека (§§ 35, 45). Тело же Богочеловека — полнота Премудрости Божьей в твари или тварная София, зримая несовершенному миру, как София ангел Божий (§ 57).

49. Во Христе два «естества», две «воли», две «души», но — только одна Личность, Божественная Ипостась (§ 4). При всей «разнотелности» Бога и Человека во Христе, Христос — один Богочеловек. И «человеческое» в Нем не личность, ибо Личность Его есть Его Божественность: то, чем должно стать и чем становится, и что есть Его «человеческое», но не то, чем оно является в своей тварной инобытности. «Человеческое» во Христе — «нечто иное», непостижимое тварное подобие Божественной Непостижимости, в себе же самом — ничто. А Личность — момент Божественного Всеединства и сама Всеединая Ипостась (§§ 44, 47).

Человеческая «личность» — только бесконечно-малое причастие человека к умаляемой им в этом причастии личности-моменту Божественной Ипостаси, т. е. умаление Божьей Ипостаси в твари. Истинная личность каждого из нас — одна из Божественных Личностей (которые все суть одна Ипостась Логоса), всецело причастуемая нашею тварною инобытностью, а потому — Ипостась Логоса в полноте нашего причастия Ей. В совершенстве своем «моя личность» — момент Божественной Всеединой Личности, в коем тварность моя противостоит Божественности, хотя тварность и есть нечто безличное, бескачественное, неопределимое, не-сущее, а потому не могущее даже противостоять. Личность не что-то тварное и случайное, но — исконно-Божественное, как ясно было уже язычнику Плотину. И потому христианство и есть «религия личности» (§ 44). Утверждать, будто существует какая-то тварная личность, значит отрицать Божественность личного начала и, следовательно, самое личность. Это значит наивно думать, будто тварь самобытна и может противопоставить Богу нечто «свое», гордиться «своим» — «быть, как Бог» (§ 25). Если я, «тварная личность», начинаю искать себя самого — я повисаю над бездною небытия и нахожу свою «опору» (ипостась), и пространственно говоря — крючок либо нить, на которой вишу, в

Боге и только в Нем (§ 10). Я - личность на самом деле безличен. Смысл христианской жизни — в жертве (§ 46 сл.). Но полная жертва собою бессмысленна и невозможна, если жертва не есть отдача своего ограниченного бытия высшему бытию, в коем есть и это ограниченное. Жертва — восхождение над разъятостью бытия и небытия и утверждение Личности: начало жертвы — Божья Ипостась, бытие и небытие превышающая.

Как же возможно мое самосознание? Как возможно, чтобы Личный Бог любил меня и я не был личностью? — Определяя себя чрез мое отношение к иным вещам и людям вне отношения моего к Богу, я не опознаю того, что все — только Теофания (§ 14), что все (= иное, я сам, акт моего самосознания) — только несовершенное мое Богопричастие и Бог, мною причастуемый и мною умаляемый. Подлинно определить себя я могу лишь чрез отношение мое к Богу и в Боге (§ 25). Ибо противостояние мое другим личностям в существе своем есть противостояние одной Божественной Личности, причастуемой мною, другим Божественным Личностям, причастуемым другими, причем все мы, причастующие, различны, а не являемся одною бескачественною, не-раз-личною, не-сущою материею, только потому, что нас различает Логос. «Principium individuationis» не в тварности, не в материи, а в Боге (§ 43). Противостояние же мое Богу есть, во-первых, Самораспределение Божьей Ипостаси, образующей творимый Богом мир, во-вторых — противостояние в самом Логосе моей тварности Его Божественности. Переживая опыт моего ничтожества, знаю, что могу и должен бесконечно расширяться, усовершенствоваться, ибо Бог этого хочет. Знаю, что должен и могу приять в себя все Божество. Знаю также, что, прияв Его всецело и став Им — а как могу не стать Им, если Он меня любит? — стану совершенною Личностью Божества во всецелом причастии Ее мною, как непостижимым тварным нечто. Конечно, я — личность, ибо, даруя мне всего Себя, Бог дарует мне и личное Его бытие во мне. Конечно, стану и совершенною личностью, т. е. всем Богом, ибо тогда лишь насыщу Божью Любовь ко мне. Но ведь все это — Божье, только приемлемое мною не мое собственное. Во всем этом я только свободно соприсутствую, свободно еще и потому, что в самом начальном миге моего бытия не определен ничем: ни даже личным бытием, чужим или своим. Личное (ипостасное) бытие Логоса возможно в силу единосущия Его Отцу; личное бытие (Богобытие) твари возможно в силу того, что тварь не сущность, а — ничто, и потому, что сам Бог-Логос изничтожается.

Итак само по себе «человеческое» безлично, неопределимо, женственно (§ 48), ничтожно. Нет личности или лица у Софии: оно сгорает в пламени Божественного Лица и является нам, как Лик Христов (§ 47) или — в наивысшем тварно-конечном своем

выражении — как Лик Богоматери (§ 48). Тем не менее, можно говорить о «личности» Софии, как о всеединой тварно-человеческой личности, а потому и о низших человеческих личностях, если не забывать об относительности и настоящем смысле такого словоупотребления. — В этих случаях под «личностью» мы разумеем или само тварное нечто или причастваемую им Божественную Личность, в коей не теряется и процесс становления тварного нечто ею. В меру бытия моего, т. е. в меру единства моего со Христом я должен понимать себя, как личность. И в этом открывается мне истинный смысл моего личного бытия и моей личной деятельности в мире: я истинно — «соработник» Христа в нашей личной деятельности и жизни¹.

¹ Догмат ипостасного единства Христа, будучи наиболее полным выражением Богочеловечества, является и наиболее трудным для разумения. Церковь определяет его по преимуществу отрицательно — в осуждении Евтихия, Нестория, Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского, Ивы Эдесского (III Эфесский Собор 431 г. и анафематизмы Кирилла, IV Халкедонский Собор, V Константинопольский и анафематизмы «трех глав»). — «Бог истинно есть Эммануил», т. е. Богочеловек, а потому Пресвятая Дева истинно есть Богородица. Конечно, Богочеловек есть Бог Сын и, но Бог Сын — единый и единственный Бог, как единосущный Отцу и Духу. Однако во Христе два «естества» или две «природы» (*physeis, naturae*), каждая из коих сохраняет в единении всю свою «свойственность» (*idiosyncrasies*). Поэтому в человеческом естестве Своем Христос так же единосущен (*homousios, consubstantialis*) нам, как в Божественном Он единосущен Отцу и Духу. Христос един с нами «по сущности», но, как Иисус, отличен от каждого из нас (ср. § 44). Можно сказать, что в Нем, «по всему подобном нам, кроме греха», «разумная и умная душа» (*psyche logike kai poera*) и «тело». Во Христе есть человеческое сознание и человеческая воля, но нет человеческой личности, ибо человеческой личности вообще нет. И если мы считаем себя «личностями», мы считаем себя более сущими, чем Иисус Христос. Во Христе также два «рождения» (*dyo genneseis*): одно — предвечное, не временное и не телесное от Отца, другое — в последок дней сих от Девы. Но от Приснодевы родился не человек, а Богочеловек, почему и говорим о Боговочеловечении и Боговоплощении (*enanthroposis, ensarkosis*) и анафематствуем наименование И[исуса] Христа «Богоносцем» (*theophoros*), а Богородицы — «Христородицей». И не человек страдал, умер и воскрес, но — Богочеловек, единый воплотившийся Логос. Как нельзя сказать, что страдал Человек без Бога, так же нельзя сказать, что страдал Бог без Человека, или забывать, что Логос есть В т о р а я Ипостась Троицы, т. е. впадать в патрипассианство. Посему возрадуемся тому, что существуют наши страдания: они искупают грех наш. — Утверждая во Христе единство двух естеств, мы отрицаем единение их только по благодати, энергии или действительности, по мощи (*dynamis*), равночестности или достоинству, по благоволению Бога Слова, по именованию или почитанию, ибо все это — недостаточное единство. Мы утверждаем полное единство, но такое, что оба естества едины неслиянно (*asyghytos*) и неизменно (*atreptos*), хотя и нераздельно и неразлучно (*adiaretos, achoristos*). По определению Церкви естества соединены во Христе по Ипостаси (*kata synthesin egun kath' hypostasim*), так что Христос — одно Лицо, одна Ипостась. Единение же по Ипостаси (*kenosis kath' hypostasim*) нельзя мыслить, как слияние (*syghysis* или *anahysis*), которое бы предполагало исчезновение и уничтожение (*aphanismos, anairesis*) соединяемого, хотя это единение и не допускает разделения (*diairesis*). Нельзя также его (*unionem hypostaticam*) мыслить, как «претворение» (*metapoiesis*) или «переведение», «перенесение» (*metahoresis*) человеческого естества в Божественное или обратно: все это отрицает сохранность

50. Будучи по «содержанию» своему Божественным, тварное Всеединство или мир не являет все-таки причастуемую им Божественность во всей Ее полноте. Умалая Ее, он несовершенен; и всякое наше суждение о совершенном тварном мире и о Божественном Умном Мире (§ 46 сл.) уже содержит в себе признание этого несовершенства. Однако мы не «заключаем» от несовершенства к совершенству (ср. §§ 43, 1, 3, 23), но из совершенного познаем несовершенное, ибо онтологическим и гносеологическим первенством обладает совершенство. Этому не препятствует, что совершенство, хотя и более реальное, чем несовершенство, дано нам в нашем несовершенстве только как стяженное, как «идеальное» бытие (§ 57) наше. Для нас, для нашего мира оно только цель, бесконечное задание, вечно осуществляемое и никогда не достигаемое, в утверждении чего мы,

естества и подчиняет Богочеловека движению, которое в Нем, но не над Ним. Однако следует отметить, что Церковь говорит о «схождении» естеств, о едином Христе «из двух естеств» (ek dyo physeon, Халк[едонский] Собор — лат. перевод: «i p duabus naturis»), о их «сложении» (synthesis), тем как бы подчеркивая движение. «Кто во едином Христе разделяет Ипостаси после единения, сопрягая их лишь прикосновением (synapheia) и по чести... а не, скорее, схождением по единению естественному, да будет анафема» (5-й анафем[атизм] Кирилла). Здесь мы и находим исходную точку для некоторого уяснения догмы. — Божественная Ипостась Логоса выше бытия и небытия, становления-погибания или изменения, так что в себе совершенно содержит начало и полноту того, что мы этими словами обозначаем. Логос всего Себя отдает Отцу и, определяя Его всеблагость, всю Божественность, «истощает» или «опустошает» (ekenosen heauton) в даянии Ее твари. Не преставаая быть в Себе и для мира, Он и престаает быть: в непостижимой возвышенности Своей содержит всю полноту всецелой Своей Самоотдачи миру, который ею существует. «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, дабы освятить ее, очистив... посредством слова...» (Еф. V, 25 сл.). Он «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. II, 8), и, «когда все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (I Кор. XV, 28). Все это относится не только к человечеству Христову (самопожертвование ли жертва иным, хотя и приятым?), которое мы не смеем отделять от Божественности, но и к Ипостаси Логоса. С другой стороны, человечество Христово, как творение, возникает из абсолютного небытия. Оно сначала не есть, когда всецело есть Логос; потом оно становится в личное и Божественное Бытие, когда Логос, продолжая всецело быть, и «опустошает» Себя — отдает Себя человечеству; наконец, в полном приятии Логоса и Божьей Всеблагости человечество всецело есть Христос, когда уже нет Логоса, хотя Он и всегда есть, и когда всецело есть человечество, хотя в полной отдаче себя Логосу его и нет. Это не «слияние», не «претворение», ибо само по себе человеческое естество — ничто, так что нечему и не во что претворяться. Но это и не простое неслиянное сосуществование Человека с Богом (symparheia), ибо сосуществование — только момент недovedомого совершенного единства, которое нельзя назвать «слиянием» (syghysis), но можно — «срастворением» (sygkrtasis). Это и не уничтожение, ибо Бог выше бытия и небытия, человечество же Христа вознесено до этой возвышенности. И как не оживет зерно, если не умрет, так и мы, не поняв смерти во Христе, не поймем и жизни в Нем. В догме ипостасного единения раскрываются нам и смысл нашего бытия, и смысл нашей смерти, истинной только как жертвенная самоотдача Христу, только как смерть во Христе (ср. §§ 9 сл., 12 сл., 38, 41, 43-45). Посему начало спасения — мысль о смерти.

собственно говоря, лишь по-новому высказываем основную религиозную апорию (§§ 4-6, 8). Считая же себя «богами», «личностями» и вообще чем-то, т. е. извращая реальное отношение в фиктивное, мы делаем понимание ее и всего сказанного невозможным.

Истинное взаимоотношение совершенства со своим несовершенством такое, что первое определяет второе, но вторым не определяемо: граница между ними является границей только для второго, и второе в качестве несовершенства существует только в себе и для себя. Иначе совершенство не возможно. Но в истинном совершенстве его несовершенство возможно лишь тогда, если второе *и* не есть несовершенство, т. е. если второе и несовершенно и усовершенено, и определено и преодолено в своей определенности — по образу и подобию Пресвятой Троицы. Между тем наше несовершенство, несовершенство нашего мира вовсе не таково. Оно определено, «предельно», самоограничено и только стяженно свою ограниченность преодолевает. Мы сознаем, что мы несовершенны и должны бы усовершениться; усовершеняемся же лишь в малой мере. Божественное Совершенство так несовершенным быть не может; и такое несовершенство из него не выводимо. Уяснив уже себе Божественное Несовершенство, как творение Богом мира, и усмотрев источник несовершенства в самой тварности (гл. I), мы должны были признать это несовершенство *и* преодоленным. — Начально-конечный космос соделан *и* безначально - бесконечным, тварный — *и* обоженным.

Вынужденные теперь признать «нелогичный» факт тварного несовершенства, признать какую-то не преодоленную Богом несовершенную тварность, мы ищем источник ее не в Боге, а в твари. — Раз мир несовершенен, значит — осуществилась возможность свободно и немотивированно недостаточного его Богопричастия (§ 16). Недостаточность же Богопричастия, будучи недостаточностью самой Богопричастующей твари, является разъединением твари с Богом и потому ее саморазъединением. А саморазъединение твари есть разъединение ее содержания, которое всецело Божественно. Поэтому саморазъединение твари есть убийство и разъятие ею в себе Тела Божьего и Бога.

В частности саморазъединение твари — разъединение содержания ее свободы. Таким образом недостаточное Богопричастие не что иное, как недостаточность свободы, взятой со стороны ее Божественного содержания, и разъятость этого содержания на реально-осуществляемое или собственно-недостаточное и на «идеальное», которое онтологически реальнее, но осуществляется не вполне, а стяженно (§ 57). — Поскольку я стремлюсь к Богу, я и Богопричастую. Но стремлюсь я двояким образом: «осуществляя» свои стремления или актуально и «мечтая» только о полноте,

как об идеале или должном, или стяженно. Осуществляя то, к чему я стремлюсь, я знаю еще и о том, к чему стремлюсь «мечтательно» и что хотел бы и должен бы осуществить. И с точки зрения этого бы, которое онтологически реальнее, чем мое бытие, но дано мне лишь стяженно, осуществляемое мною оказывается данностью недостаточности, необходимостью — уже не осуществленным, тем, что я уже не хочу вполне осуществить и вполне не осуществляю.

Недостаточна тварь в целом, всеединая всеедино. Недостаточность ее является недостаточностью всех ее моментов. Поэтому умаленность тварной свободы должна существовать во всех моментах твари, как в смысле самоограниченности каждого, так и в смысле их взаимоограничения. И сама разъединенность твари, будучи «следствием» и выражением отъединенности ее от ее совершенства в Боге и от Бога, предстает твари, как необходимость. Тварь ограничена в своей свободе необходимостью инобытия — пространством (§§ 29 сл., 31 сл., 35), ограничена своим прошлым и своим будущим — временем (§ 26 сл.). И для всякого момента твари (и в нем самом и в отношении его к другим) недостаточность должна предстоять некоторою непреодолимою данностью, роковою необходимостью. Но эта необходимая недостаточность вместе с тем и свободна — свободное невыполнение тварью ее стремления, низведенного до «мечтательности», а потому в и на твари. Твари ясна ее вина, ибо тварь определяет себя, своею и Божьею полнотою. А так как недостаточное стремление твари есть и недостаточная его и ее осуществленность, тварь сознает эту недостаточность своего самоосуществления, как «следствие» своей вины, как справедливую кару.

Все это не метафизические домыслы и постулаты, а — непосредственно переживаемый религиозно-нравственный опыт. — Рассеяна, разъята моя душевность, атомизирована на бесконечное множество маленьких мыслей и хотений. Сам я не знаю, чего хочу и к чему стремлюсь. Не знаю, в чем и где моя правда — «научи мя оправданием Твоим» — погибаю в растлении и тщетно молю о помощи. Но чувствую и знаю, что сам не хочу выйти из этого состояния и сам в нем виновен — виновен в собственной моей немощи, которую преодолеть не в силах (§ 74)... Как произошло это? Не пал ли я до времени? Не ниспал ли вместе со всем миром в ставшую роковой для меня греховность?

51. Совершенный тварный мир существует в Боге — «на небесах», т. е. в качестве «идеального» и «будущего» для его несовершенства (§§ 50, 57). Он существует самым действительным образом — «в начале», ибо абсолютная Всеблагость не может остаться неосуществленною (§ 12 сл.). Совершенный мир су-

ществует в Боге — как сотворенный и обоженный чрез рождение от него Бога в Боговочеловечении (§ 48); и он первое несовершенного.

Как бы в начале мира апокалиптику, узревшему не будущее только, но все бытие мира от начала и до конца (поэтому — «Тот, который есть и был и грядет» и «Я есмь альфа и омега, начало и конец, говорит Господь», I, 4 и 8), «явилось на небе великое знамение — жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (1-2). Это — истинный Израиль, Церковь или совершенное человечество, вознесенное над подлунным миром и облеченное в солнце Божественности; а потому в солнце, что в солнце зрим нам «Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ио. 1, 9), и что Бог, облакающий человека, есть «Солнце Правды». Совершенное человечество (§ 48) — Непорочная Жена, приявшая Бога и потому начавшая быть и Его рождающая. Она «родила младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Ап. XII, 5), т. е. жезлом, не колеблемым греховностью, — Христа Богочеловека (II, 27; ср. I Кор. XV, 25 и Пс. II, 9). Однако все это происходит не в несовершенном греховном бытии, но в совершенном мире, в коем несовершенное и усовершенено (§ 50). Потому — «восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его» (Ап. XII, 5). Несовершенный мир, онтически вторичный и низший, в себе самом совершенства не достиг, но разъединился с Богом и разъединился в себе (§ 50). Он «пал» сверху и донизу: начиная сферою ангельского бытия, кончая третьею сферою бытия материального (§ 33). Вместо шестикрылатых серафимов и многоочитых херувимов пред «женою, облеченною в солнце», восстал «большой, красный», как солнце заходящее и погибающее, «дракон с семью головами и десятью рогами, и на голове его семь диадим». «Дракон стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда родит она, пожрать ее младенца». — Недостаточность человечества и — в человечестве — мира (§ 7) пытается уничтожить плод Всеблагости Божьей и все сущее, ибо гибнет царство, не пасомое жезлом железным, разделившееся на ся.

На небе произошла война. — «Хвост дракона увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю», т. е. в наше несовершенное бытие, ибо дракон и аггелы его «не устояли, и не нашлось для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и аггелы его низвержены с ним» (XII, 3-9). Совершенное бытие твари не осуществилось в твари, ибо падение ангельского мира есть вместе с тем и падение всего рода человеческого, всего

сотворенного мира, которому не явлены ни Жена, ни рожденное ею Дитя. Но «восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его. А жена убежала в пустыню, где было приготовлено место для нее от Бога», где тщетно искал ее дракон и где был поражен он Превозмогшим его искушения (Мф. гл. IV).

Так начинается бытие несовершенного человечества (мира), начинаются эмпирические время и пространство. Непонятно еще нам — как, но существует это несовершенное человечество (§ 50), грешное, — «жена, сидящая на звере багряном, преисполненном именами богохульными», жена, облеченная не в солнце, а «в порфиру и багряницу» (XVII, 3-4). Мнящее утвердить себя в своей недостаточности, грешное человечество и есть «великая блудница, сидящая на водах многих, блудодействующая с царями земными», наполнившая «золотую чашу в руке своей мерзостями и нечистотами блудодействия своего», упоенная «кровию святых и кровию свидетелей Иисусовых». Оно — Вавилон, «град великий, ибо яростным вином блуда своего напоил он все народы» (XIV, 8), «жилище бесов и пристанище всякому нечистому духу, пристанище всякой нечистой и отвратительной птице» (XVIII, 2), София Ахамот гностических умозрений.

Но София Ахамот не подлинное, а недостаточное бытие (ср. § 49). Она — разъединенность, «царство мира сего», которое «разделилось на ся» и гибнет, исчезает, как дым, как тьма, бегущая от Света. Однако в ней народ Божий: «сохраняющие заповеди Божьи и имеющие свидетельство Иисуса Христа» (XII, 17), убиенные ею за слово Божье (VI, 9), «пришедшие от великой скорби» и «омывшие одежды свои и убелившие кровию Агнца» (VII, 14), ибо Агнец «заклан от создания мира» (XIII, 8) и, ведя брань с драконом, спасает их, как «первенцев Богу и Себе» (XIV, 4). Пребывающий в Вавилоне народ Божий слышит «голос с неба, который говорит: — Выйди от нее, народ Мой, дабы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее» (XVIII, 4). И тогда именно является истинное бытие, дотоле сокровенное в пустыне, ибо Жена, родившая Дитя, сокровенная от греха и скверны, и есть «Невеста Агнца». «Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу, ибо наступил брак Агнца, и Жена Его приуготовила Себя. И дано было Ей облечься в виссон чистый и белый; виссон же есть праведность святых» (XIX, 7 сл.). И она, «невеста, украшенная для мужа своего», — «святой город Иерусалим» (XXI, 2, 10), Тело Христово и Церковь Христова, совершенная София, как тварная Премудрость Божия (§ 48).

52. Христианская мысль сосредоточена на Церкви, как совершенном всеедине человечестве, которое можно назвать и со-

вершенною тварною Софиєю и — условно — всеединою личностью (§ 49). О несовершенном же мире, как о всеединой личности, христианство не учит, предоставляя это гностикам, дуалистам и всем обуянным паническим страхом перед Христовым учением, по их мнению «пантеистическим». Впрочем, приспособительно к человеческому разумению говорится иногда об Адаме Перстном, о «семени Жены» и — в мифологических образах — о Софии Ахмот (§ 51). — Несовершенный мир не может быть истинным всеединством и личностью. Недостаточно причастуя Богу, тварь от Него отъединена и потому разъединена в себе самой, умалена со стороны своего единства (§ 49). Она уже не всеедина, но — только система множества.

Разъединенность нашего несовершенного мира есть умаленность в нем единства, которое и оказывается «стяженным единством», «*unitas contracta in pluribus*», ипостазлируемым нами в отвлеченное единство системы, в категории логической, функциональной, причинной связи (гл. III). Умаленность мира выражается в умаленности нашего самосознания (§§ 28, 24) и в умаленности всевременности и всепространственности во время и пространство (§§ 26 сл., 31 сл.). Она выражается еще в умаленности личного бытия (§§ 49, 24 сл.). — Всякая человеческая личность недостаточно осуществляет себя самое, как всеединство своих моментов (§ 46 сл.), почему и кажется нам последнею эмпирической личностью. Потенциально будучи микрокосмосом (§ 33 сл.), она, далее, только стяженно актуализует в себе высшие, «коллективные» личности (семью, народ, культуру, Церковь) и их всеединство, а потому не различает их и не отличает четко от себя — ограниченной. Это значит, конечно, что и сами высшие личности в нашем мире несовершенны, не вполне себя осуществляют.

Мы очень плохо отличаем собственную свою личность от других ей подобных, пугая инобытие с нашим (§ 29 сл.). Но в крайней умаленности мира как бы исчезает и само личное качество: сфере человечески-личного противостоят сферы душевно-животного и материального (§ 33). Ниспав от всеединства до системы, личность ниспадает и далее — до «естественно-научной психики» или распада своего на «однородные» моменты, которые становятся элементами или атомами. И, утрачивая свою многокачественность, личность теряет всякую качественность. Уже нет ее самоопределения и самосознания, предполагающих многокачественность, как двуединство субъекта с объектом. Она распалась на «части», ставшие «одинаковыми», «однородными», и бессильна преодолеть их однородность. Правда, эти части еще составляют единство системы. Но они едины в наименьшей степени: не в себе, а вне себя, так, как едины атомы в пространстве. Исчезнувшее самосознание личности осталось толь-

ко в качестве «объективной» системы тел и в качестве сознания ее другими личностями (§ 35). Субъективно-объективные различности стали только объективными, определяемыми внешнею системою, временем и пространством. Доведенное до предела умаления личное бытие оказалось материально-пространственным, бесконечно делимым на однородные части миром (ср. мою «Философию Истории», § 36).

Но как бы низко ни стоял момент, он в своем качестве и в своем падении актуализует и высшие сферы своего бытия. Этим определяется специфичность, неповторимость его даже в предельном его умалении. Так материальный атом содержит в себе, хотя и стяжненно, хотя и почти потенциально, свое душевное и свое личное бытие. С другой стороны, сама пространственно-вещная его специфичность обладает абсолютным значением. Она (вернее — другая индивидуализация ее) должна быть и у всякого иного момента мира; и по отношению к ней материальный атом совершеннее, чем момент, выражающий себя «только» в духовности. Очень хорошо, что тело четко определено другими телами; худо, что оно при этом еще и не едино с ними иначе, как системно. Хорошо, что человеческая личность достигает «слиянности» с другими; худо, что она недостаточно от них отличима.

Материя есть сам «второй», тварный субстрат Божественного содержания, никак и ничем не определяемый, не дифференцированный (§§ 35, 48 сл.). Но материально-пространственный мир уже не материя. Он существует как нечто уже и определяемое, как некоторая система моментов, становящаяся в Богобытие. Правильнее называть его не материальным, а телесным, не материей, а телом, которое всегда есть чье-то тело или момент своего триединства с душою и духом, хотя бы и умаленными до степени системы. Но выдержанности словоупотребления мешает то, что, во-первых, под телом привыкли разумеать органическую или одушевленную материю и что, во-вторых, и «тело» обозначает самое тварность.

Материально-пространственный мир существует как особая сфера бытия, низшая. Из него в дальнейшем развитии не может получиться такого же животного и такого же человеческого, как уже существующие и нам ведомые. В нем потенции иной душевности и иной духовности. С другой стороны в нем, как в таковом, обнаруживаются некоторые специфические качества, по которым он не менее, а более совершенен, чем животное (душевно-телесное) и человеческое бытие. Так только пространственно-материальный мир дает предельную разъединенность и определенность моментов. Наконец, в самой ограниченности и умаленности своей он существует, как момент своего становления, не погибающий и в «будущем» совершенстве. Необходимо преодолеть докетизм, «унаследованный» нами от дуа-

листической религиозности и ведущий к гнушению плотью, к эманатизму и «глубинам сатанинским». То, что существует, исчезнуть не может, но всегда есть и в специфичности своей, и в усовершенности, и даже в умаленности, ибо несовершенство не исключает совершенства, а в нем содержится (§ 50). Плоть, Тело, Христа находится в нераздельном единстве с Его Божественностью (§ 49) и для Бога живых, конечно, всегда была, есть и будет. Если же так, то всегда есть и в с е пространственно-материальное бытие. Бог не может сделать не бывшим того, что было, ибо Он — Бог и все Им создано. — «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу, в Нем же обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. II, 8 сл.).

Различные сферы бытия (§ 33 и с х е м а) находятся в таком своеобразном взаимоотношении, что высшая необходимо выражается и в низшей, тогда как низшая может существовать как бы и без высшей, т. е. предельно-мало выражать себя выше себя самой. Возможно существование тела без эмпирически ясной душевности и духовности, т. е. с умаленностью их в систему. Возможно душевно-телесное (животное) бытие, в котором до системы умалена его духовность. Но нет душевности без телесности, равнозначной телесности - собственно; нет духовного без душевности и телесности. Нет людей без тела, бестелесных душ. Нет бездушевных и бесплотных духов: тогда бы они были не тварями, а Богом. Несовершенный мир не оторванная часть совершенного (тогда бы невозможно было и частичное усовершеншение, наблюдаемое эмпирически), но — всеединая его умаленность. Поэтому нет метаэмпирического бытия, которое бы не проявлялось и эмпирически, и то, что обладает высшим бытием, подавно обладает и низшим. Если есть сфера высшая, чем человеческое бытие, она актуализуется и в человеках, и в животных, и в телах, хотя и в соответственном умалении. Только рассуждая «по стихиям мира» противопоставляем мы животное телу, человека — телу и животному в забвении того, что всякое животное есть и его тело, всякий человек — и его животное.

Телесность мира в отношении его к Богу есть его женственность, хотя в меру бытия своего мир уже и производно-мужественен (§ 48). В силу разъединенности мира с Богом и в себе, в мире необходима разъединенность тварно-мужественного и тварно-женственного. Эта полярность дана и в целом мира (почему и говорим о нем, как об Адаме и Еве) и в каждом моменте мира. Моменты мира восполняют друг друга, как муж и жена, составляя двуединства, хотя по степени своей мужественности моменты бесконечно разнообразны. — «Ни муж без жены, ни жена без мужа в Господе. Как жена от мужа, так и муж чрез жену; все же от Господа» (I Кор. XI, 11 сл.); ибо создал Бог чело-

века..., мужчину и женщину сотворил их» (Быт. I, 27; ср. V, 1 сл.) — двуединство мира с Собою и мир, как двуединство. И муж и жена, коих «сочетал Бог», «уже не двое, а одна плоть» (Мр. X, 8; Мф. XIX, 6 сл.). Но «не муж от жены, а жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (I Кор. XI, 8 сл.), что имеет онтологически-Божественный смысл, ибо «жена — слава мужа», как муж — «слава Божия» (ib. 7). «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж» (ib. 3).

Таким образом муж и жена (Адам и Ева) — двуединство «во Христа и во Церковь». Но подобным же двуединством в самой себе является и всякая личность. Ведь всякий «муж» содержит в себе и женственность, без чего он бы не был тварью, и женственность тварно-сущую и уже качественную (ибо Бог сотворил женственность, прирав ее, тварность, в единство с Собою); а всякая «жена» содержит в себе мужественность, уже и тварную, без чего «жена» не могла бы существовать. В несовершенном мире в личности может быть только приближение к равновесию мужественного и женственного или — равновесие одинаковой неполноты того и другого. В последнем случае личность не в силах выполнить завет Божий — «плодиться и множиться». В первом случае она ищет своего восполнения (но только эмпирического) в браке. Трудно усмотреть полярность в «безличном» пространственно-материальном мире. Но чем выше поднимаемся мы по ступеням эмпирического совершенства, тем разъединенность полов очевиднее. На вершинах человеческой жизни личность может быть восполнена только одною единственною личностью, в браке с которой и обнаруживается высшая двуединая личность (§ 39). Еще выше личность двуединая в самой себе. Полнота же совершенства нашему миру за пределами.

53. В связи с разъятостью мира стоит и еще одно своеобразное умаление личного бытия, косвенно уясняющее и проблему бытия материального. — В человеческой личности, как всеединстве своих моментов, моменты ее не являются низшими личностями, но — только «качествами». Так мои мышление и чувствование, печаль и радость — мои моменты и сам я, но они не личности и стоят ко мне не в том же отношении, в каком я стою к семье, народу и т. п. Они — только мои качества. Я всеедин в них. Каждое из них — я сам и весь я, хотя каждое отлично от всех прочих. — Моя радость не есть моя печаль. Эта моя печаль не есть та моя печаль, ибо нет «печали вообще», а есть лишь всеединая моя печаль, т. е. я, всеедино печальющийся. Тем не менее все мои печали отличны друг от друга не так, как любая из них отлична от любой моей радости. Всеединая моя печаль противостоит всеединой моей радости. Так мы приходим

к «группам» или «малым всеединствам» качественований внутри всеединой личности (см. схему § 46).

Этот факт объясняется тем, что все «моменты» (4, 5, 6) данной «группы» индивидуализуют один высший момент (α_2^1), который, в свою очередь, вместе с другими ему подобными (α_1^1 и α_3^1) индивидуализует данную личность (α^1). Но мы наблюдаем «те же» группы качественований во всех людях, причем моя печаль, например, в известном смысле менее отлична от печали другого человека, чем от моей собственной радости (ср. § 29 сл.). Индивидуализация моей личности не в простое всеединство ее и только ее качественований, а в иерархическую систему «общих» ей с другими личностями качественований необходимо обращает нас к высшей личности. Это вовсе не метафоры, когда мы говорим о воодушевлении, гневе, отчаянии и т. п. качественованиях «народа», «общества» и т. д. Необходимо допустить, что высшая личность индивидуализуется не только в личностях, но и в их качественованиях, сверхиндивидуально определяя и конституируя «общие группы» последних. Кроме того некоторые группы качественований (напр., мышление) значимы и абсолютно.

Несовершенное человечество является системой своих личностей (§ 52), каждая из которых (культура, народ, семья и т. д.) по-своему его индивидуализует, сама индивидуализуясь системно и в порядке иерархического умаления вплоть до конкретных индивидуумов, как условно-последних, т. е. последних «quoad pos», личностей. Это человечество мыслит, чувствует, волит; и мышление, чувствование, воление суть всеединые его акты. На чем же основано различие между ними и вообще различие между подобными качественованиями? — Адам (космос) разъединен с Богом, т. е. более разъединен, чем един, и противостоит Богу, что основано на Саморазъединении Божества Логосом и в Логосе, но является и умаленностью Богопричастия твари (§ 50). В силу разъединенности с Богом Адам разъединен и в себе самом: на себя, как «человечество», и на себя, как «природу». Равным образом разъединяются внутренне и «человечество» и «природа». Отсюда ясно, что в «человечестве» есть особое всеединое качественование отношения к Богу или религиозность (§ 5), являющееся с точки зрения разъединенности «общим» и как бы «повторяющимся» (хотя и специфично) во всяком человеке. Именно потому, что все люди противостоят одному Богу, религиозность их есть и «общее» качественование, отличное от других, связанных с отношением к Богу чрез отношение к человечеству, как целому, чрез отношение к природе и т. д. В индивидуальном сознании происходит таким образом необходимое «выделение» религиозного качественования, как особой группы моментов (не только особого «аспекта» всех моментов, ибо актуально-религиозному

противостоит потенциально-религиозное — § 5). Путем аналогичных рассуждений нетрудно установить и другие группы качественований, обусловленные разъединением Адама на «Человека» и «Природу» и дальнейшим саморазъединением первого и второй.

В себе самом Человек разъединяется на множество личностей. Поскольку индивидуум не восходит в самого всеединого Человека (а несовершенный Человек — только система, § 50), но восходит лишь в ближайшую высшую личность, постольку индивидуум вместе с другими, такими же, как и он, индивидуализирует отношения высшей личности к себе и к ним в форме некоторого «общего» качественования (право, быт, социальные навыки и т. п.). Равным образом особые «общие» качественования индивидуума определяются его взаимоотношением с другими индивидуумами его группы и его ряда.

Вместе с другими членами моего семейства я радуюсь рождению ребенка. Это, несомненно, моя индивидуальная и специфическая радость, многообразная в своих проявлениях (моментах-качественованиях) и во всеединстве их отличная от всех иных моих качественований. Чем же определяется ее «отличность»? — Замечаю, что она не только мое качественование, но еще и индивидуализация мною качественования высшей личности (моей семьи). Этим она отлична от иных моих качественований, будучи отличною и от радости прочих членов моего семейства. Радость о рождении нового человека в мир не существует отвлеченно, но — только как всеединство индивидуализаций ее всеми членами моей семьи, в том числе и мною. Однако сама радость моей семьи тоже — только индивидуализация ею радости всего человечества. Поднимаясь над моею ограниченностью, вижу уже не «мое» качественование, а само радующееся в моей семье и во мне человечество, что с такою глубиною и силою сказывается в таинстве крещения. Но всем этим моей ограниченности я еще не преодолел. — Пока я с человечеством разъединен, мне не доступна моя радость иначе, как в моей радости и в стяженном знании о бесконечном числе других ей подобных. Пока есть разъединенность радующего, будет только-разъединенною и радость. Пока радующее разъединено с печальщим, радость и печаль останутся только-разъединенными группами качественований. Полнота единства уничтожит перегородки между группами качественований и между отдельными качественованиями. Но в совершенном всеединстве должны быть и единство и разъединенность: и качественования, выражающие отношения личностей и единство качественований с личностью, единство качественований и единство личностей (§§ 26, 28).

Я мыслю о чем-либо; и отчетливо сознаю, что мыслю на основе сверхъиндивидуальных норм, т. е. — в мышлении моем индиви-

дуализую мышление высшего «сознания» (§§ 24 сл., 36). В этом же «высшем сознании» я отмечаю то, что является деятельностью тварного субъекта (Адама), от того, что выше его и абсолютно-непререкаемо. Последнее, без сомнения, не иное что, как причастуемое мною в Адаме и чрез Адама качественное Бога. Оно с моей точки зрения, из моей ограниченности, «снизу» — Божье качественное; в Боге же оно истинно всеедино со всеми прочими Его моментами. Так, я противопоставляю мышление о бытии самому бытию, и для меня истина есть нечто, своим бытием вынуждающее меня ее признать. Для Бога же мышление о вещи есть и созидание Им этой вещи, мышление о бытии — само бытие. Истина Бога не принуждает, ибо Он и есть сама Истина (§§ 37, 19). Для меня знание противостоит всякой иной моей деятельности (§ 18 сл.); в Боге такого, т. е. не восполняемого единством, противостояния нет. Мое знание обескровлено и обеднено, отвлеченно и стяженно, чего я, в силу ограниченности моей преодолеть не могу. Оно — умаление действительности, хотя в меру своей действительности и значимо. Его отвлеченность обоснована тем, что противостояние познаваемого познающему и такая именно разъединенность познаваемого содержатся и в совершенном бытии, хотя и восполнены в нем недостающим мне единством. Грани отвлекаемого объективно определены. С другой стороны, и стяженность моего знания обоснована стяжающим актом всеединого Человека и, в конце концов, Бога, в коем стяжение не иное что, как объединение и совершенное единство множества. Но, конечно, именно стяженностью и отвлеченностью, т. е. моим вольным несовершенством (§ 50), и обусловлены приближенность и ошибочность моего знания. Знание — качественное несовершенного Человека, умаляющего свое единство до степени системы, — качественное, индивидуализуемое всяким познающим и вне своих индивидуализаций не сущее. Оно — качественное разъединенного с Богом, с Природою и в себе самом Человека. В совершенном Человеке эта разъединенность не является отрицательною — только недостатком единства, но, будучи еще большею (всецелым отсутствием единства, т. е. не будучи), всецело единством восполняется. Поэтому в совершенстве Человека познавательное качественное и разъединено с другими, а познающий есть и не есть познаваемое и познание. Таким образом в совершенном всеединстве различие между личностью и качественным не исчезает, но восполняется их единством. Напротив, в несовершенном космосе неизбежны и их разъединенность, как таковая, т. е. в смысле недостаточного единства, и убеждение качественных, дающее основание к отрыву их от личностей и к ипостазированию их в абстрактное бытие.

54. Умаленность тварного всеединства, низводящая его до степени системы множества, не отвлеченно-общая и потому не одинаковая во всех моментах: она сохраняет в себе, как в качественности всеединства, его природу, т. е. в с е е д и н а. Нет в мире двух равно умаленных моментов; и нет в нем ни одного совершенного, ибо совершенный момент возможен только в совершенстве. Но в мире должен быть и есть один и только один момент, э м п и р и ч е с к и наиболее совершенный и потому — истинная мера эмпирического совершенства. Так иерархия Умного Божьего Мира (§ 46 сл.) выражается в тварном несовершенном мире, как и е р а р х и я несовершенства.

Оставаясь в пределах несовершенного мира, мы не в состоянии сравнивать его моменты по степени их эмпирического совершенства. Степень «напряженности» Богопричастия (§ 50) сказывается эмпирически лишь в том, что момент возрастает в своем единстве и многообразии, приближаясь к своему всеединству. И его усовершенствование не просто рост многообразия, не просто сохранение или рост единства, но — раскрытие многообразия в росте единства. Ясно, что эмпирически нельзя установить, усовершеншился или умалился момент, как целое, или же закоснел на прежней ступени совершенства. Еще менее установимо эмпирически «расстояние» момента от его совершенства, которое, будучи его Богобытием, бесконечно удалено от эмпирии. А у каждого момента свое совершенство, ибо совершенство мира есть в с е е д и н ы й совершенный мир. Все моменты мира по специфичности своей абсолютно-ценны, по совершенству же своему остаются для нас равноценными, пока мы не найдем критерия для сравнительной оценки их в самом Абсолютном.

Человеческое бытие выше животного (§§ 33, 52): оно содержит в себе и собственно-человеческое и животное. Но, очевидно, дело здесь не в количестве; и в животном бытии вне человеческого есть много только ему свойственного, а прибавка бесценного, как бы велика она ни была, нисколько не обогащает. Равным образом основа нашей оценки и не в степени дифференциации и единства, которые сами по себе, разъединенно, еще не ценны. В сравнительной оценке нашей мы исходим из предварительного предпочтения собственно-человеческого, т. е. мы «познаем человеческое», как более близкое к совершенству, нам данному в идеальности (§§ 50, 57). Лишь метафизически оправдав первенство человека, в праве мы признать животное и материальное бытие менее ценными, т. е. находящимися на низших соответственных ступенях развития и, может быть, менее ценными и по своей специфичности. Так же, только основываясь на метафизических соображениях, можем мы признать индивидуализующиеся в нас «коллективные» личности высшими, чем мы, моментами мира. Этим, впрочем, еще не утверждается, что конкретный индивидуум

сам в себе обладает меньшею ценностью, чем любая из высших личностей и все они вместе. — Нельзя религиозно-нравственно обосновать принесение в жертву ради блага народа или человечества хотя бы одного человека, нельзя требовать жертв. Нравственно возможно (и обязательно) только свободное самопожертвование, как акт любви. Но самопожертвование одинаково ценно и тогда, когда целью его является спасение человечества, и тогда, когда цель его в спасении индивидуума.

Признание абсолютно в эмпирии высшим и наиболее ценным именно человеческих качествований — свободы, нравственно-религиозной и познавательной деятельности — является признанием связи мира с Богом в человеке и чрез человека. Это — исповедание Богочеловечения (§§ 7, 13), которое не может быть обосновано, если в акте веры мы не преодолеем эмпирической нашей ограниченности (§§ 1, 18 сл., 21, 24 сл., 37, 48). Отказываясь от релятивизма, мыслью и делом утверждая царственное положение человека в мире, без чего нет ни знания ни деятельности, мы уже исповедуем Богочеловека. Но такого «общего» исповедания, разделяемого и поздними новоплатониками, еще мало. При всем убеждении нашем в чрезвычайных трудностях сравнительной оценки людей по степени их совершенства и в нравственно-религиозной опасности подобных оценок, мы уверены в принципиальной возможности и даже некоторой необходимости этого. Но невозможно оценить конкретного человека с помощью общих идей добра, справедливости, любви и т. д. Эмпирическая иерархия конкретных личностей не установима посредством отвлеченной иерархии отвлеченных идей. Принцип оценки конкретного лежит в конкретном же — в самой совершенной эмпирически личности. Для того же, чтобы устранить всякий релятивизм, необходимо опознать не только эмпирически-совершеннейшую личность, но и абсолютную достоверность ее совершенства. Иначе говоря, наука о человеке и обществе и наука вообще возможны и достоверны, если в эмпирии существует и опознаваема совершеннейшая эмпирически Богочеловеческая Личность (§ 21).

В Личности Иисуса Христа дано возможное для эмпирии совершенство личности. В Ней и чрез Нее в состоянии мы оценить все наше несовершенство. И такая оценка несомненна, когда мы едины верою с Иисусом и когда Он чрез посредство иерея, совершающего таинство исповеди, Сам оценивает нашу греховную личность и указывает нам путь к спасению и совершенству. В Нем и чрез Него можем мы определить идеальное для эмпирии соотношение единства и множества наших моментов, идеальную эмпирически «систему личности». Чрез Него усматриваем, какие из эмпирических качествований должны в строении всякой человеческой личности главенствовать. Чрез Него же сравнительно

оцениваем общие качественности и высшие коллективные личности. В моей «Философии Истории» уже показано, что Иисус — основной момент, средоточие и принцип исторического бытия и исторической науки. Но только чрез отношение к душевности и материальности Иисуса возможно преодоление релятивизма и в познании животного и материального мира. Конечно, современному естествознанию подобное требование должно казаться просто диким, тем более, что при некоторой охоте мыслимо самое идиотское его осуществление. Но зато современное естествознание и пришло к теории относительности, бессильное объяснить, почему же все-таки без принципа координат мир необъясним и непознаваем.

Возвратимся к схеме § 33. — Линия ОМ символизирует Личность Иисуса, выражающую высшую степень достигнутой эмпирическим миром человечности (на пересечении с дугою К α), душевно-животности (на пересечении с GHJ) и телесности (на пересечении с DEF $\bar{D}$), причем все три точки, будучи разными, в совершенстве мира суть и одна точка О, что неясно эмпирически, так как высшая сфера (ОК α К) остается не актуализованною. В О все моменты бытия и едины с ОМ; эмпирически же они только разъединены с ним, в разной степени не достигая его эмпирического совершенства. Это пояснено зачернением частей схемы, из которой видно, что в животном мире может существовать большее приближение к душевно животности ОМ, в материальном — большее приближение к его телесности, чем в человеческом.

Однако было бы ошибочным считать иерархию несовершенства только выражением несовершенства. — В иерархии Божественного Умного Мира (§ 48 сл.) мы усмотрели необходимость одной наивысшей Личности. Она и есть эмпирически совершеннейшая.

55. Любой момент несовершенного мира несовершенен и сам по себе и в своих моментах: несовершенство его всеедино, так что среди его моментов обязательно есть один наименее совершенный. Момент умаляет себя самого, но, будучи своим всеединством, он умаляется и в индивидуализующих его моментах, разъединяется и в себе и в них, т. е. они сами разъединяются. В силу разъединения (т. е. разъединения с утратою единства) возникают самоограниченность и взаимоограничивающее противостояние. Таким образом свободно актуализующему себя бытию момента противостоит необходимость свободной самоограниченности его самого, прочих моментов и их стяженного всеединства, равно и умаленность низших моментов, его индивидуализующих (ср. схему § 46). — Я сознаю стесняющую меня косную волю других людей и той высшей личности, которую вместе с ними актуализую (семьи, народа, человечества). Я сознаю ограничива-

ящую меня косную силу моих низших моментов (качественный) — моей собственной «природы», в частности: моего животного, моего тела (ср. §§ 50, 35).

Иерархически-последовательный порядок Совершенного Всеединства умалется грешною тварью во временно-последовательный (§§ 46 сл., 26 сл.). Во всяком временном ряду моментов данной группы должен быть один, и только один эмпирически наименее умаленный. В степени своей умаленности он определен не только взаимоотношением с прочими моментами своей группы, но еще и тем, что все они индивидуализуют один и тот же высший момент. И таким образом превосходство «центрального» момента в порядке последования обусловлено иерархическим его положением. Чрез восхождение же к высшим моментам мы сравниваем по степени совершенства данный момент с другими моментами его ряда, но иных групп (§ 53 сл.). Своеобразным отражением этого является связь общественной иерархии с наследственностью.

Совершенный момент есть всевременное раскрытие его единства в его последовательно-иерархически упорядоченном множестве. Умаление этого или временное раскрытие не что иное, как развитие, в котором непременно должен быть миг и момент апогея. Апогей — высшая точка в раскрытии момента, наибольшая полнота его бытия. Момент, становящийся из небытия, возвращается в него чрез апогей своего бытия. Момент — непрерывный процесс его становления-погибания, определяемый апогеем. Но всякий момент можно рассматривать, как группу индивидуализующих его низших, из которых лишь один централен и выражает апогей.

Единством небытия - становления - бытия - погибания определяется момент совершенного всеединства. В нем бытие отлично от небытия, становление от погибания; но он сразу целиком есть и не есть, становится и погибает. Достигнув полноты бытия, он оказывается не сущим; в абсолютном небытии своем истинно есть. В становлении он погибает, в погибании становится. В становлении - погибании, которое само есть и не есть, он есть и не есть. Он равно и процесс раскрытия и раскрытость.

Несовершенный момент (и мир) «начинается» не с абсолютного небытия, которое ему по умаленности его не доступно, и в апогее своем не достигает абсолютного бытия, тоже ему недоступного. Его небытие не есть его бытие; его становление-погибание не есть «есть и не есть». Как это возможно, если несовершенное бытие есть тварь, а тварь начальна? — Но мы говорим здесь о греховно-тварном (§ 50), которое не превозмогло своего конца и потому потеряло свое начало. Греховно-тварное бытие не начальное, ставшее и безначальным, а — дурная бесконечность неполноты. Оно подобно тем теням, которых Данте не допустил в ад, ибо,

недостойные рая, они не достойны и ада. В несовершенном моменте (и мире) нет ни полноты бытия ни полноты небытия. Само становление - погибание его не является истинным и сущим. Он все время погибает, умирает, но не умеет даже умереть.

Понять несовершенный момент (и мир) значит понять его, как временное развитие. Но само временное развитие понятно лишь из всевременного раскрытия; в несовершенном же мире, который всевременность свою всеедино умалил, — из «наиболее всевременного» или «наименее временного» момента. Иными словами, временное развитие существует и познаваемо лишь на основе содержащего его в себе высшего момента. Постигая момент, как непрерывное его развитие, мы уже познаем весь этот развивающийся момент и как всевременное целое и стяженно преодолеваем его временность. Рассматривая развивающийся момент, как прерывный ряд «низших» и выделяя «центральный» низший, мы необходимо опознаем этот ряд и как единство, т. е. и как непрерывно развивающийся единый момент, хотя бы мы и низводили его до степени не временной и не пространственной «системы». А так как высший момент есть всеединство низших, определение им низших есть и их самоопределение. И ясно, что развитие всего мира постижимо только чрез опознание высшего его момента, проходящего через все ряды и индивидуализующегося, как средоточие всех и каждого, — чрез Личность Иисуса Христа (§§ 54, 47 сл.).

56. Временное взаимоотношение моментов определяется из всевременного их единства. Поэтому нет временного начала времени, нет временного начала любого момента, и нет момента первого или последнего по времени (§ 27). Такой момент являлся бы очевиднейшую «*contradictionem in adjecto*», так как временной момент тем и определяется, что он не первый и не последний. Временно упорядочивая моменты нашего индивидуального бытия, мы не находим, да и не ищем первого по времени, но упорядочиваем их из некоторого условного центра, а в нем — из нашей относительной всевременности. Когда же мы говорим о «начале» нашего бытия, мы всегда выше его и рассматриваем его во взаимоотношении с инобытием: с иными субъектами и вещами. Наше индивидуальное временное самоопределение слито с определением нашего временного отношения к инобытию и происходит на основе всех нас содержащей и всеми нами умаляемой относительной всевременности высшего субъекта. — Адам, отъединяясь от Бога и от своего совершенства в Боге, разъединяется на себя — всевременного и «остающегося в Боге» и на себя — временного. В самоумалении своем он, всеединый, из всевременности своей временно упорядочивает свои моменты, среди которых нет ни первого ни последнего временно.

Если есть «праотец», он — такой же человек, как мы, т. е. ему предшествует неопределенно большое число людей, а сам он не «первый», не праотец. Если же он действительно «первый», он не временен, как мы, и лишь частично нам подобен. Он тогда наполовину временен наполовину всевременен, и настоящее жителство его на небесах. Но не таков ли и каждый из нас? Познавая эмпирически-ограниченного человека, мы необходимо познаем его и превышающим его эмпирическую, в частности временную ограниченность; и только потому можем познавать его во временных отношениях к другим людям и миру. — «Первый человек» или всеединый Адам всеедино, т. е. во всех человеках, «ниспадает» во временность. Он умаляет конкретную свою всевременность в систему временных своих индивидуализаций. Он един и непрерывен в своем развитии; но он — и упорядоченное, хотя и бесконечное множество своих моментов, становящееся временным. А упорядочено оно не из «первого» и не из «последнего», ибо таковых нет, а из самой всевременности чрез посредство «центрального». — Центральный же момент должен существовать потому, что он централен не временно, но — как наиболее эмпирически совершенный (§ 55), будучи апогеем развития. Как наиболее совершенный, он наименее временен: больше прочих содержит в себе все другие, больше «связан» со всеми, «влияя», «помня» и «предвидя», живя в «памяти» и «предвидении» других. Будучи средоточием иерархии несовершенства, он и онтологическое основание и эмпирическое начало исторической эры. Это и есть Богочеловек Иисус Христос, истинное средоточие мира, эмпирическая индивидуализация высшей Личности Логоса (§ 48 сл.). Только верою в Него и можно, осознав ложность проблемы праотца, избежать всякого релятивизма и превращения мирового процесса в дурную, бессмысленную и неопознаваемую бесконечность.

«Нельзя же отрицать, что "когда-то" на земле появились люди, что "когда-то" возникли животный и вещный мир!»

— Говоря о начале человечества в существующем уже животнo-материальном мире, мы временно распределяем внутри всеединого Адама его моменты: человечество, животный и материальный миры, и притом исходим из всевременности самого Адама. Всевременный Адам (ср. «Мировую Душу» Плотина!), умаляясь во временность и не актуализуя себя в высшей своей сфере (§§ 33, 54), иерархически-последовательно осуществляет себя во взаимно-противостоящих своих моментах: человеке, животном, материальном мире. Полнее всего и наименее ограниченно-временно Адам актуализует себя в человечестве. Человек — собственно, индивидуализуемый каждым из нас, определяет в умаленной всевременности своего бытия иерархический порядок моментов Адама, как временный, и сам становится их временным средото-

чием. Но это не делает «конечными с двух концов» ни животного ни материального мира. «Ниспадение» Адама до животности есть «начало» животного мира; «ниспадение» его до материальности — «начало» мира материального. Но это не временное. «ниспадение», а ниспадение во временность, всевременно начинающее время в обе стороны — вперед и назад. В собственно - человеческом времени, которое, будучи по отношению к совершенству человека временем, по отношению к времени человеческой и животной животности является как бы всевременностью, начало «животного времени» «одновременно» его концу и всякому иному его мигу. Во времени же животного бытия, как таковом, нет ни первого ни последнего мига. Те же соображения применимы и ко «времени материального бытия». Оно, «время естественных наук», наименее совершенно, наименее всевременно. Оно и временем-то оказывается постольку, поскольку содержимо не актуализуемой в материальном мире, как таковом, всевременностью (ср. § 52), которая потому и приобретает черты отвлеченной духовности и с неизбежностью приводит к фикции пустого времени и к паралогистической антиномии Канта. По отношению к этому времени не столь уже неожиданно современное отождествление его с четвертою координатою пространства, подобно трем другим обратимою.

Онтологически человек первее животного, а животное первее материального бытия. С этой точки зрения, развитие космоса должно быть понимаемо, как процесс умаления всевременности, который начинается с человека и заканчивается материей, равно движась и вперед и назад. Но в порядке тварности несовершенное первее совершенного. В процессе становления твари материальный мир «раньше» животного, животный «раньше» человеческого. Когда Бог даровал бытие умаленно-всевременному человеку во Христе Иисусе, который есть начало и исполнение времен, а потому и средоточие временного мира, тогда мир сразу устремился и вперед и назад от Иисуса: и оказалось, что устремившееся назад временно раньше. На основе благодатного Самоумаления Божества в твари от полноты сверх-всевременности к временности и небытию тварь подымается из небытия чрез время во всевременность, стяженно человеком уже опознаваемую (ибо совершенное первее несовершенного). В тварности, как начальной, как преходящей от небытия к бытию, обоснована специфичность времени: его устремленность в будущее, необратимость и «творческий характер». Посему и временное понимание мира, применимое к нему лишь в порядке его тварности, обладает и некоторым онтологическим значением, ибо тварь во Христе обожена.

Чрез Логос и в Логосе (§ 48), «в Начале», творит Бог «хаос», еще не разъединяемую, а потому и не воссоединяемую Духом,

только носящимся над ним, не сущую «материю», субстрат Теофании. Далее Бог «образует» эту первичную женственность — рассекающим мечом Своего Слова разъединяет ее на «элементы» и воссоединяет разъединяемое пронизывающим Светом. Так создается из ничто и тем самым самовозникает материальное бытие, наименее всевременное и сущее только причастием своим Духу Светлому, устремлением к единству. Вслед за этим «хаос» приобщается к высшей сфере бытия — приемлет растительную жизнь, которая уже менее умаляет всевременность и нуждается, как жизнь органическая, в новом специфическом качественном — в актуальном едином временном потоке: в светилах небесных, получающих временное значение вместе с ростом всевременности в мире. Но только после создания-возникновения и животного мира создается-возникает человек, словно выделяясь из содержащегося в нем и сущего им материально-животного бытия и его себе, как обособившемуся средоточию, противопоставляя. Человек, еще не разделенный на мужа и жену (§§ 49, 52), создан из «праха земного» — из «матери-земли»; но Бог «вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою», высшим и единственным в мире. Бог создает Человека в саду Эдемском на восходе солнца, т. е. в «начале» и совершенстве бытия. Но это не временное начало и не первый по времени миг существования Человека, хотя и основа и источник его бытия. В качестве временного Человек за пределами рая — время изгнания не названо, — ибо «на востоке у сада Эдемского херувим и пламенный меч обращающийся, дабы охранять путь к древу жизни». Рай — онтологическое начало и цель человеческого, вообще тварного бытия, вечная его основа. В Раю источник власти Человека над Природою. В раю нарекает Человек имя «всякой твари живой», нарекает в Слове бытийственным словом, т. е. сопричастием Божьему творчеству (§§ 12 сл., 14 сл., 19). В раю Человек разъединяется без умаления единства, ибо питается плодами древа Жизни, воссоединяющей разъединяющееся, и не абсолютирует ошибочно зла: не признает его бытием рядом с благом — не заменяет древа Жизни древом познания добра и зла.

Раз нет начала мира во времени, не временен и конец мира. Мир «начинается», как временно-пространственный, путем непрерывного возрастания из абсолютного небытия во время и пространство. Он может «кончиться» лишь чрез непрерывное же их преодоление. Как невозможно уловить миг «рождения», миг временного возникновения любого момента (§ 26 сл.), так же и эмпирическая смерть или «смерть первая» (§§ 10, 12, 16, 38, 50) отнюдь не является концом времени или временным мигом: она сразу принадлежит двум мирам — эмпирическому и метаэмпирическому. В смерти мы поднимаемся над своею ограниченностью, словно уносясь по кривой в центр, в котором сразу даны все миги времени. Умирая, мы «вспоминаем» прошлое; умерев,

обнаруживаем, что оно никогда не переставало быть настоящим. Не во времени кончится мир, как не во времени он начал быть. Но — «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба» (Мф. XXIV, 29), небо и земля побегут от Лица Сидящего на белом престоле (Ап. XX, 11), совятся в свиток и прейдут.

Однако онтологическая начальность-конечность мира должна получить и некоторое эмпирическое выражение. — В несовершенном мире существуют начало, конец и предел всякого его момента и его самого, существуют и временно-пространственно. Есть мировая катастрофа, кончающая эмпирическое бытие. Но она во всех моментах мира и в каждом из них по особому, словно рассеяна в них. Она выражается в смерти личностей, в гибели народов, царств и культур, которая особенно чуткими людьми не случайно предвидится и переживается, как «конец мира». Таких «концов мира» много, хотя все они — один его «конец». Такой «конец» переживаем мы ныне, и он нелегко был предвосхищен многими, наивные ученики которых его «проглядывают» и переносят в будущее. Другой предносился апокалиптику и был концом античной культуры. Но всякий «конец мира» в аспекте конца той или иной культуры, того или иного человека не является точно определяемым во времени и пространстве. Он не полное исчезновение эмпирии или из эмпирии, но умирание и выходение эмпирии и эмпирического в метаэмпирическую сферу. Не «будет» или не «был» (ибо вероятно, что он был и хронологически совпал с исполнением времен в Боговоплощении) последним по времени и наибольший, «последний» и «самый полный» конец мира. Вполне мировая катастрофа, как всеединая и преимущественно единая, как одна единственная, переживается за гранью несовершенного эмпирического мира — там, где нет ни времени ни пространства в нашем смысле. Потому-то все «концы» и суть один «конец», а труба архангела слышна каждому из нас в страшные минуты «расставанья души с телом». За «первою смертью» встает «смерть вторая», для которой «восстают» все мертвые и в которой смерть и ад повергаются в «озеро огненное». Всякий умерший достигает грани «второй смерти» как бы одновременно со всеми людьми, хотя различен и разновременен тяжкий путь мытарств до «восстания из мертвых» первою смертью. Для верующих во Христа Иисуса и крестившихся во оставление грехов Духом Святым, этот путь начинается уже в эмпирическом бытии; в метаэмпирическом — «они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Ап. XX, 4 сл.). Прочих ждет «крещение огнем», вечная адская мука.

57. Всеблагость Божья не осуществиться не может. Поэтому тварный совершенный мир, хотя и не «совечный» Богу, искони и

всегда существует с Богом и в Боге. Онтологически он реальнее и первее несовершенного тварного мира (§§ 24 сл., 50). Недостаточный мир противостоит себе самому достаточному и совершенному не менее реально, чем реальна самобытность его несовершенства, так что существует два тварных мира, хотя они и один тварный мир. Но для несовершенного мира его совершенство есть стяженное бытие, его идеал и цель, вожде-лемое и должное, идеальный мир. И этот идеальный мир, как совершенный всеединый космос для несовершенного космоса, не менее самобытен, чем несовершенный мир, реально ему противостоит. Он отличен и отъединен от несовершенного мира, отличен и от совершенного, будучи этим совершенным для несовершенного и по отношению к совершенному — несовершенным. Он — как бы третий тварный мир, «посредствующий», хотя в единстве систематическом с несовершенным он — один несовершенный мир, в преодоленности же несовершенства, т. е. в полном единстве с несовершенным — един и с совершенным, так что есть только один тварный совершенный мир, чрез идеальность преодолевающий и преодолевший свое несовершенство. В идеальности мира и чрез нее несовершенный мир и всякий момент его смутно прозревают совершенное свое состояние, которое всецело содержит и преодолевает недостаточность, хотя вторая всегда и реально ему противостоит. В идеальности же прозревает момент и совершенство всех других моментов, индивидуумов и высших личностей, всеединого Адама и иных, нам эмпирически неведомых его индивидуализаций (§ 54 сл.). Но совершенство твари есть полнота ее Богопричастия. Поэтому усмотрение чрез идеальность мира его истинного бытия есть и постижение самого Божественного Умного Мира.

Постигание, знание — качественное Бытия и само бытийственно. Постигая в идеальности мира его совершенство, мы реально, хотя и в некоторой только мере этим совершенством обладаем. Наше «лучшее», как наше иное, и лучшее всего мира, как его иное, предстают нам — как увлекающая и необоримая святость, святая единением своим с Духом Святым чрез Логоса, как помощница и посредница в стремлении нашем к Богу. В меру этого мы уже усовершенствуемся. Из моего совершенства, которое еще не мое, но должно быть моим, из совершенства мира, с коим я еще не един, но должен быть единым, изливаются на меня силы, мощь (по-мощь) тварного совершенства, а в нем и чрез него — сама Божья Мощь и Святость. Я напитываюсь и утешен мощью еще далекого от меня моего совершенства, усовершенствуюсь и крепну чрез касание в нем к Подателю Благ, к Божественно-творческой мысли Божией обо мне. И моя мысль о моем совершенстве и о «мире всего мира» есть мольба моя к тварному совершенству о предстательстве и помощи, мольба неложная и не бесплодная,

ибо молитва к Богу. Это — устремление земли к небесам, ибо «святой град Иерусалим, новый» нисходит «от Бога с неба» (Апок. XXI, 2). И не о том ли слова Молитвы Господней: «да будет воля Твоя, как на небесах, так и на земле» и: «да придет Царство Твое»? Надо только сознавать, что воля Божия уже исполняется и Царство Божие уже приходит и внутри нас есть.

Идеальное бытие мира или идеальный мир не что иное, как мир ангельский, не отдельный, обособленный космос и не отдельная «часть» космоса (и то и другое во всеединстве невозможно), но само совершенство мира, поскольку оно самобытно существует в противостоянии его несовершенству. По-видимому, это не вполне согласуется с обычными представлениями о мире ангелов. Но еще Ориген с полным основанием отметил: «*Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas qui Ei ministrant ad salutem hominum consummandam, sed quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur*» (Peri archon, I, Praef., 10). Святые отцы в определении ангельской природы весьма осторожны. Так Григорий Богослов выводит бытие ангелов из Божьей Благодати, которая, как бы не довольствуясь самосозерцанием, излила и распространила благо и измыслила «ангельские и небесные силы», «вторые сияния» (*lamprotetes deuterai*), служающие (*leiturgoi*) первому сиянию, или духов умных, или огонь нематериальный и нетелесный, или какую-либо природу, ближайшую к названным» (Сл. XXXVIII, 9; ср. XXVIII, 31). По словам же Иоанна Дамаскина (О прав[ославной] вере, II, 3), «вид и предел сущности» ангельской «знает один только Бог». Нетелесною же и нематериальною называется она по отношению к нам... Ибо только Божественное бытийственно нематериально и нетелесно. Именно «осторожность» св. отцов позволяет нам, всецело приемля утверждаемое ими, равно — и ангельскую иерархию, видеть в ангелах не особые, отдельно сотворенные существа, стоящие рядом с человеком, но — как бы половину единого совершенного существа и мира: его совершенство в реальном противостоянии его несовершенству.

Есть один всеединный совершенный мир. Этот мир греховно разъединен на несовершенный и на идеальный или ангельский, который столь же реален, сколь и первый, но не является самим по себе и в точном смысле слова совершенным. — На небесах не женятся и не посягают (§ 52) и среди ангелов нет разделения на мужа и жену, ибо идеальность бытия выражает его совершенство его несовершенству, которое само содержится в совершенстве, но не в идеальности. У всякого человека есть свой ангел-хранитель, всегда созерцающий лицо Отца нашего Небесного

(Мф. XVIII, 10). Можно предполагать, что существуют ангелы народов («*hoi ethnon proestekasin*», *Basilii Adv. Eunomium*, III, 1; *Theodoret i Quaest. in Dan.* X, 13; *Ioann. Damasc. De fide orth.* II, 3). Апокалиптик говорит об ангелах церквей; и София, как тварная Премудрость Божия, есть ангел Божий. Ангелы пребывают на небесах, но они же соединяют небо с землею, восходя и снисходя по ступеням «лествицы» (Быт. XXVIII, 12). Они — вестники Божьи. Они возносят усопших на лоно Авраамово (Лк. XVI, 22). Иисус Христос говорит об Иоанне Крестителе: «Он тот, о коем написано: — Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. XI, 10 — Мал. III, 1). В житии св. Франциска рассказывается, что один из его учеников видел на небе престол серафима, уготованный для «серафического отца»; Франциск — один из ангелов, по ошибочному мнению легенды — один из серафимов. Чтя святого, мы чтим уже преображенного и совершенного человека, для нас — «собеседника ангелов», с ними «сорадующегося» и «присно предстоящего», «небесного человека и земного ангела», нового ангела. И есть глубокий смысл в наименовании монашеского чина — «чином ангельским». Можно назвать ангелом даже Иисуса Христа, как и делает Церковь, повторяя в рождественском ирмосе слова пророка: «Бог сый мира, Отец щедрот, великого совета Твоего Ангела, мир подавающа, послал еси нам».

Если мы пытаемся представить себе человека вне конкретного его самоосуществления, без тела, — он перестает быть и превращается в какое-то пустое, бескачественно «я» (§§ 28, 34). Не поддаются никакому определению и ангелы: ангельский мир, как таковой, не индивидуализуется и не опознается, хотя в некоторой мере мы опознаем даже Божественное Троиединство. «Никто да не обольщает вас самовольным смиренным умрием и служением ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом» (Кол. II, 18). И древняя Церковь боролась с неразумным служением ангелам. — Ангелы безымянны, безличны, за исключением очень немногих, собственно говоря — только архангела Михаила. Но Михаил, связанный со стихиями космоса, с бурями и громами, — «Сила Господня», владывающая над стихиями, вождь воинства небесного и победитель «дракона» (§ 51). Он связан с разъятостью мира на добро и зло. И эта безымянность ангельского мира понятна: так и должно быть, если он — идеальное бытие. Ангелы — «духи служебные». Сказано: «Ты творишь ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь» (Пс. CIII, 4). В этом смысле имя «ангел» может быть присвоено и человеку. Но идеальное бытие обладает в мире особым служением: оно возносит и усовершенствует несовершенное. «Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследо-

вать спасение?» (Евр. I, 14). Однако это еще не позволяет аналогизировать отношение ангелов к Богу отношению животных к человеку; как раз — нет. Услужение совсем не значит, что ангел ниже человека, скорее — обратное. Называющий ангелов служебными духами, Павел говорит об Иисусе Христе: «Не много Ты унижил Его пред ангелами» (Евр. II, 9). Уничуждение же это заключается в том, что Иисус «вкусил смерть за всех». — Иисус унижен пред ангелами, но ангелы ниже Иисуса, коему услужают и коего окружают, когда грядет Он со славою судить живых и мертвых. Они ниже Его Матери, которая — «честнейшая херувимов и славнейшая без сравнения серафимов».

С нашей точки зрения все это понятно. Понятно также, почему Иисус Христос, в коем вся полнота Божества и вся полнота тварности, в телесности коего обожено и животное-телесное бытие, не принял (как — вполне последовательно, казалось бы — предполагал Ориген) и природы ангельской. Если бы эта природа была тварною и вместе — иною, чем человеческая, она бы во Христе была искуплена и обожена. Но Боговочеловечение — «от века утаенное и ангелам неведомое таинство» потому, что ангельской природы в смысле особой тварной природы нет. Ангельская природа и есть усовершенная Христом человеческая, но только в меру зримости этого совершенства разъединенному с ним миру, в меру отношения совершенства к несовершенству, и потому «как бы особая». Христос превозмог разделение между греховно-несовершенным и идеальным, одухотворив человеческое до ангельского и соделав ангельское истинно-человеческим. Ангелы выше Его, поскольку Он ограничен и противостоит идеальности; они ниже Его, поскольку Он эту ограниченность превозмогает, как ниже и человеческого совершенства — Девы Марии.

Ангельский мир реален в той же мере, в какой реально эмпирическое бытие. Но он содержит в себе не только идеальность человечества, а и идеальность животного и материального миров, которые иерархически ниже человеческого и все же усовершенны до его совершенства. Потому существуют ангелы мира животного (херувимы?) и ангелы мира стихийного (серафимы?).

Эмпирическому миру запредельно не только его идеальное бытие, но еще и его, мира, несовершенное метаэмпирическое бытие. — Отвлеченно-духовное является в некотором отношении недостаточно эмпирически проявляющимся. Так мы смутно опознаем многие «влияния» на нас со стороны других моментов мира, нашу эмпирически не объяснимую связь с ними. Сюда относятся не только «окультурные» и сверхэмпирические факты, но и «сила греха», «искушения» и т. п., так же, как «идеальные связи» мира: законы природы, причинная и функциональная

взаимозависимость и т. д. Все это не эмпирическое, ибо лишь частично эмпирически обнаруживающееся, но и не идеальное бытие. Это — греховный, падший космос в метаэмпирическом несовершенном своем бытии, «духи злобы поднебесные», не ангелы, а бесы. Прежде их называли по именам («имя же им легион»); ныне предпочитают называть «законами», «причинами», «силами», «энтелехиями», «субстанциями»... и, как всегда бывает при общении с бесами, соблазняются. Мир бесов реально разъединен с эмпирическим и реален в меру реальности эмпирии; но он так же разъединен и с ангельским, чрез коего зримо и его совершенство. Преимущественно мир бесов связан с эмпирическим животным и материальным бытием, как менее совершенными, однако частью — и с человеческим. Он — греховное несовершенство космоса за пределами эмпирии.

58. В нашей действительности человечество — высшая сфера бытия. Поэтому в нем наибольшее Богопричастие, и притом так, что все постигаемое человеком реально с ним едино и что всякий человек есть микрокосмос. Всеединая София индивидуализуется в бесконечно многих мирах, подобных нашему, из которых многие уже не существуют, многие еще не существуют, многие нам сейчас не ведомы. Именно бесконечность индивидуализаций Софии в пространстве и времени делает ничуть не менее вероятным, чем всякое иное предположение, и утверждение христианское — превосходство и центральность нашего земного мира. И если даже в иных мирах София индивидуализуется в существах, подобных людям, в этом ряду человекоподобных земному человечеству может принадлежать первое место (ср. § 56). Человечества не было эмпирически, когда уже были многие теперь исчезнувшие существа. Его эмпирически не будет, когда и если оно уступит место существам еще не появившимся. Ныне оно и эмпирически в центре мирового бытия, и из него исходит обожение мира. Не велика цена человеческим «гармониям» и «симметриям», раз живем мы миг мгновенный и не знаем даже всего нашего мира. Но кажется, даже эллин может, вдумавшись хорошенько, согласовать свое требовательное чувство гармонии и симметрии с христианским антропоцентризмом.

Для этого ему вместе с иудеем надо поискать чудес и преодолеть соблазн Боговоплощения. Ибо центральность человечества, вполне, повторяю, допустимая и вероятная, обоснована не по «человеческому преданию» и не по «стихиям мира», а — «по Христу», Боговочеловечением. Личность человечества — высшая из личностей Софии потому, что Христос — Человек. И надо отвергнуть решительно предвзятое мнение, будто жительство наше только на земле. Человек в духовности и телесности своей

реально содержит весь мир: все подобные ему и низшие, чем он, личности; и он вовсе не ограниченное существо, каким мы себе привыкли его представлять. В глубочайших тайниках нашего сознания каждый из нас более или менее смутно это опознает. Нужды нет, что современные люди пренебрежительно отворачиваются от астрологии и натуральной магии, предоставляя их фантастам, невеждам и язычникам.

Боговочеловечение есть мировое событие, происшедшее во всем мире, но полнее всего — на земле, в Палестине, происшедшее во все времена: в прошлом, настоящем и будущем, но полнее всего, начально и первоосновно — во время кесаря Августа. Впрочем, не оно определено пространством и временем, а им определены время и пространство. С Иисуса Христа начинается пространственно-временный мир и бежит время вперед и назад. И потому, что в Нем человечество центрально онтически, стоит оно в Нем, как средоточие времени и пространства.

59. Совершенное первое несовершенного, будучи его полнотою, действительностью, основанием, началом и целью. Несовершенное возникает из совершенного, как его умаление, и становится совершенным, потому, что совершенное уже есть. Несовершенство — «падение» совершенства. Но «падение» совершенства необъяснимо, ибо сама возможность его есть уже несовершенство. Данная Адаму внешняя заповедь, недостаточность его знания и грех свидетельствуют о том, что в «раю» совершенным он еще не был. И цель Всеблагости не в том, чтобы все было восстановлено в «прежнее», «райское» состояние. — Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, а Боговочеловечение не исчерпывается искуплением.

Всякая попытка объяснить несовершенное из совершенного, путем простого их отождествления или путем нелепого и вовсе не христианского, а гностического (Васил и д, Валенти н) домысла о том, что совершенное ниспало или ниспадает, порочна в самом начале. Еще менее удовлетворительно сведение несовершенного на иллюзию. Не буддисты и не «Platonicae sutatores», мы признаем, что несовершенное усвершеняется и становится совершенным из небытия: наш мир не падает и не пал, а становится. Всесовершенное Божество благостно умалает себя в творческом и обожающем ином акте; однако это Самоумаление Его не умалает. Ведь Самоумаление Всесовершенного есть и Самовосстановление Его во все Его Совершенство. Ограничивая Себя иным, Бог Себя иным и обогащает, т. е. искони богат иным. Содержа в Себе и делая Собою иное, как усвершеняющееся несовершенное, Бог уже содержит это иное и как преодолевшее сопричастием Его Благости свое несовершенство, как иное совершенное. В Боге, т. е. в

Полноте всяческого, всегда есть иное и как совершенное. И это совершенство твари онтологически первее ее несовершенства; однако — «первое» и «ранее» не временно. Совершенство — начало своего несовершенства, но не в смысле самоуменьшения или «падения». Оно — цель несовершенства, но не в смысле «еще - не - бытности»; хотя для усовершенствующегося несовершенства оно еще и не реально, а только идеально. Однако несовершенная тварь не может усовершеншаться и даже быть, если ее совершенство только идеально, только «задано» ей: оно должно и предшествовать ей, как ее начало и источник, хотя и не может предшествовать, временно, ибо тогда не было бы совершенством (ср. гл. I, §§ 50, 57).

Если человек не пал, а сам свободно становится и усовершеншается из небытия в Богобытие, необходимо допустить или возможность для человека (твари) творить себя из ничего или одарение человека бытием со стороны Бога чрез самого совершенного человека. Но так как совершенный человек есть тот же самый человек и онтологически первее, так как, далее, человек свободен, мы получаем право говорить о «падении», если понимаем падение не хронологически, а онтологически. Человек «пал» в том смысле, что его совершенство онтологически ранее его несовершенства и что его несовершенство есть вольная отдаленность от Бога, в Боге же — от своего совершенства. Тварь, начавшая на основе своего совершенства и Богобытия становление свое из небытия в Бога, словно остановилась на полпути, словно бесконечно замедлила свое движение, т. е. как бы его и не начинала. Это и есть падение твари (§ 16).

«Но ведь мы же говорим о "падениях" человека во времени. Не станешь ты утверждать, что не можешь "пасть", т. е. утратить то относительное совершенство, которым сейчас обладаешь. Или придется тебе отрицать не только факты, а и возможность религиозно-нравственной жизни. Она же — ряд незакономерно перемежающихся "подъемов" и "падений"».

— Подумаем. — Несовершенная тварь не «есть» и не «не есть», становится из неполного небытия своего в неполное свое бытие и — тоже не до конца — погибает (§ 55). Она живет в умирании, т. е. развивается. Мы очень недостаточно постигаем развитие, когда, не различая моментов его, опознаем лишь всевременное его единство. Столь же односторонне постигаем мы развитие, когда, пренебрегая его единством, сосредоточиваемся на его множестве и разделяем его моменты. — Во всяком развитии надо различать три периода (и три момента): становление, апогей и погибание. Рассматривая любой развивающийся момент — как три сейчас указанных, мы необходимо понимаем каждый из них, как такое же трехфазное развитие, и, нисходя, не встречаем предела дифференциации. Но с меньшим правом мы рассматриваем момент и со стороны его

«самобытности», целостности или его всевременного единства. Тогда он предстает нам или в самобытии своем или в качестве одного из периодов - моментов высшего развивающегося момента.

Момент менее выражен и потому менее совершенен в периодах своего становления и погибания, более — в апогее. Но различие моментов - периодов вскрывает природу развивающегося односторонне: мы пренебрегаем при этом единством или целостностью момента. И если, с другой стороны, довести различие до конца, когда момент станет системою трех низших, — обнаружится, что каждый из них обладает и абсолютною самоценностью и самобытностью, только ему одному в специфичности своей присущими, и что чрез диалектику бытия-небытия он является и обоими другими моментами. Совершенное единство превозмогает иерархическое неравенство совершенного множества (ср. § 46 сл.). Смерть уравнивает всех и все; но истинная смерть, та смерть во Христе, которая есть и истинная жизнь (§ 56), уравнивает не одинаковостью ничтожества, а полнотою всеединого бытия. Как и чем восполняется неравенство, это в эмпирии уясняется нам лишь в малой степени. — Эмпирическое раскрытие момента есть временное его развитие (§ 55); во времени же всякий момент на один миг централен — на миг его настоящего. И как раз временное раскрытие уясняет нам смысл «падения».

В переходе от апогея к погибанию умаляется бытие момента: его единство и многообразие, его интенсивность и т. д. В погибании нет уже многих прежних качеств. Но ведь зато в нем, несомненно, есть новые и есть он сам, как нечто, не бывшее в апогее. Если мы говорим о падении, мы, очевидно, утверждаем, что исчезли некоторые особенно ценные качества и заменились сравнительно малоценными. А это предполагает неполную разъединенность апогея и падения или некоторое единство их в смысле развивающегося в них момента, с точки зрения которого мы и расцениваем качества. Становление высшего развивающегося момента есть превращение инобытия в него, апогей — полнота освоенного им инобытия, погибание или падение — превращение его самого в инобытие или самоотдача его инобытию. Падение в сего развивающегося момента — в том, что момент падения его есть только падение или погибание, самоотдача, отъединенная от утверждения. Если бы в погибании своем момент *и* не утрачивал своего апогея и своего становления, если бы он, отдавая себя, себя *и* находил, — не было бы никакого основания говорить о «падении». Падение — самоотдача без утверждения, погибание без восстановления, отъединение третьего периода от первых двух, больше — просто разъединение. Ведь есть погибание и в апогее и даже в становлении. Падение не что иное как разъединение, распад или умирание целого, т. е. разъединение существующего со своим совершенством и с Богом.

Перед нами факт разъятости мира, являющийся и самим процессом разъединения. В точном смысле разъединение всегда есть разъединение уже существующего единства, и таково онтологическое его значение. Хронологически же (тварно) разъединение может быть и недостаточностью единения (воссоединения). Реально нам дано умаленное единство разъединения с единением, самоотдачи с утверждением, жизнь умирания или умирание жизни. Но мы смешиваем онтологический и хронологический порядки и, дорожа настоящим, цепляясь за его ограниченность, действительности правильно не опознаем. Мы просто не видим, что наше становление есть уже и наше погибание, жизнь — уже и смерть, апогей — и гибель. Созерцая становление жизни в ее погибании, мы невольно отождествляем с вождеваемым нами всегда абсолютным бытием или то, что эмпирически будет, или то, что эмпирически было. Мы забываем, что наши «есть», «было» и «будет» равнозначны одному — «становится в погибании»; мы абсолютируем настоящее и потому не понимаем его абсолютности. Будущее содержит в себе прирост бытия — то, чего еще нет. А мы отождествляем этот прирост с полнотою бытия, как следует не ценя настоящего и потому не умея ценить будущее, не желая умирать и потому не умея жить. Веруем в «прогресс» и не замечаем онтологической невозможности того, чтобы несовершенное само из себя стало совершенным. В прошлом — бытие, уже испавшее в небытие. И опять мы отождествляем прошлое с полнотою бытия, мучительно сознавая нежеланное умирание настоящего и его неполноту. Веруем в «золотой век», в минувшее «райское блаженство» и ниспадение из него, не замечая невозможности того, чтобы совершенное пало. Так за грезами о прошлом и будущем мы упускаем настоящее, самодовольно посмеиваясь над детьми. Это и есть самоограничение себя нашим настоящим.

Ни наивная вера в будущий рай: небесный, земной (в идеалах прогресса) или «смешанный» (тысячелетнее царство), ни столь же наивная вера в рай утраченный: полунебесный (в долине Тигра и Евфрата) или совсем земной (в Атлантиде) не способны ничего объяснить и осмыслить жизнь. Да и не стоит забывать о прекрасном настоящем для того, чтобы без пользы тосковать о безвозвратно утраченном или бежать в землю Ханаанскую, которой мы и с горы не увидим. Надо осознать в полном ее значении вольную отъединенность нашу от Бога, не сваливая вины на предков и не теша себя надеждою на потомков. Недаром сказано: «Довлеет днѣи злѡба его». Не в неведомом прошлом и еще более неведомом будущем надо искать средоточие эмпирического бытия, но в том, что нам ведомо (§§ 54, 58). — Чрез постижение апогея развития всего мира — чрез опознание совершеннейшей эмпирически Личности опознается и препобеждается несовершенный мир.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

**В КОЕЙ ИССЛЕДУЮТСЯ СТРАДАНИЯ И УМИРАНИЕ
НЕСОВЕРШЕННОГО МИРА, СЕМЬ СМЕРТНЫХ ГРЕ-
ХОВ И ПРИРОДА ЗЛА**

60. Мир «отъединяет» себя (§ 59) от Бога, т. е. от Всеединого Бытия и от собственного своего всеединого бытия. Мир отдает себя небытию и, переставая быть миром, «возвращает» себя Богу. Мир разъединяется в себе самом, стремясь к пределу разъединения, т. е. к абсолютному небытию, умирает, чтобы достичь жизни чрез смерть, Жизни Истинной. В основе своей «движение» мира — «самоотдача» (§§ 12 сл., 39), причастие Жертвенному Умиранию Логоса (§§ 38,41,43); самоотдача же силою Животворящего Духа есть и утверждение.

Таким образом начало разъединения мира с Богом и в себе — в Логосе, в Боге. Но начало разъединения-разъединенности, как недостатка единения-единства, — в самом тварном мире, в его несовершенстве (§ 50). — Совершенство является и целью несовершенства, и его усовершенствием и его усовершенностью, хотя усовершенствование и несовершенство не есть совершенство. Они определены совершенством, но его не определяют: предел замыкает усовершенствующееся несовершенство в нем самом, отделяя его от совершенства, но совершенства от несовершенства предел не отделяет и над совершенством не властен. Иначе в несовершенном, в нашем мире. — В нем его становление (усовершенствование) отделено от его установленности (от его относительного совершенства) так, что предел значим для обоих. Несовершенный мир определен своим несовершенством, т. е. разъединен не только с истинным своим совершенством, но и со своим относительным совершенством, со своею «установленностью» или «законченностью». Поэтому он «распределен» в себе самом: «предельность» — его неотъемлемое качество. В нем нет полноты утверждения, ибо нет в нем полноты самоотдачи. Он висит между двумя безднами — Бытия и не-Бытия, которые не что иное, как одна Божественная Бездна.

Ни мир в целом ни любой момент мира не являются в эмпирии переставшими быть. Смерть, небытие мира ему неизвестно. Смерть окружает мир; и мир погружен в нее, как в бесконечный океан. Но мир мучительно не умирает и в предсмертном ужасе не хочет умирать. Однако миру неизвестно и жизнь, ибо жизнь возможна

лишь чрез смерть. «Жизнь» и «бытие» мира — только слабый отблеск Истинной Жизни и Бытия Истинного. Мир не жив и не мертв: умирает в стремлении жить, живет умиранием, что-то жалкое, бытие погибания. И все-таки в этой умирающей жизни умаленно совершается самоотдача - утверждение, мучительно - медленно все становится всем. Космос не умеет жить потому, что не хочет и не умеет умирать. Не зная в себе Истинной Смерти, он не знает и Жизни Истинной. Но он объят Смертью, пронизан ее холодным ужасом, коченеет в ее объятиях (§ 56).

«Смерть дочерью Тьмы не назову я
И, раболепную мечтой
Гробовый остов ей даруя,
Не ополчу ее косою.
О, дочь верховного эфира,
О, светозарная краса!
В руке твоей олива мира,
А не губящая коса».

Так ли? Ту ли смерть видит поэт? Приносит ли нам наша смерть «оливу мира»? И готовы ли мы повторить слова: «Добро пожаловать, сестра моя, Смерть»?.. Отчего же мы так боимся смерти? — Ведь нас страшат не сказки о ней. Ужас сказок преодолим. И птица не поет своим птенцам песен о смерти; зверь не рассказывает своим детенышам сказок о ней. А посмотри на предсмертный ужас загнанного зверька... Мы боимся смерти, чуя за нею — или пред нею? — что-то непереносимое... Никакие философские утешения тут не помогают. Смерть, говорят нам, — сон. Если бы так было... Что же такое смерть?

В страхе смерти есть ужас абсолютного небытия (§§ 10, 12, 16). Он неразрывно связан с нашим не-хотением умереть, т.е. всецело отдать себя инобытию и, в конце концов, Богу. Не-хотение же мое умереть есть хотение мое существовать так ограничено, как я существую. Страх смерти — страх за мое ограниченное бытие, которое я хочу сохранить, но неудержимое погибание которого сознаю. Я боюсь утратить мое жалкое существование. Я ведь так люблю его, хотя часто и обманываю других и себя, притворяясь, будто мне его совсем не нужно... Но это еще не все. — В страхе смерти мне дано постижение не столько самого небытия, пред бездною которого кружится голова, сколько пути к небытию и страдания утрат. Страшно переступить порог, пережить погибание. Это не боль и не страдание в обычном смысле слова, но это — нечто, наиболее понятное именно в страдании. Мы боимся муки погибания и «того, что за гробом».

За гробом же еще не абсолютное небытие. — Эмпирическая смерть завершает это наше недостаточное бытие: она — его качественное. Поэтому она — недостаточная смерть; и по сию сторону смерти еще не все бытие мира. Эмпирией бытие наше не исчерпывается

(гл. III и § 56 сл.). Эмпирическое бытие возможно лишь на основе некоторого высшего бытия, которое еще нельзя отождествить с совершенным, ибо усовершенствование для него необходимо не меньше, чем для эмпирии. Без недостаточного метаэмпирического моего бытия невозможно мое недостаточное эмпирическое бытие, отделенное от него пределом эмпирической смерти. Нельзя сказать, что «после» смерти я усовершенствуюсь, ибо здесь нет временного взаимоотношения. И нельзя допустить, что «после» смерти я могу что-то изменить в моем эмпирическом бытии, ибо «такому» эмпирическому бытию соответствует именно «такое-то» метаэмпирическое, и наоборот. Между ними непреодолимый предел смерти, хотя они составляют единое мое несовершенное бытие.

В моей «высшей несовершенной» личности живо все как будто погибшее. «Здесь» при «воспоминании» о многих моих поступках чувствую, как краска стыда заливает мое лицо, не могу удержаться от движения или восклицания. «Там» все эти мои поступки все еще реальны: «там» я их «всегда» совершаю, хотя и не повторно, а единично. Далёко оскорбленный мною человек, забыт мною... Нет, он не далёко: он все еще стоит передо мною, все еще смотрит, как я его оскорбляю, смотрит, широко раскрыв глаза, с укоризной и бессильною мукою. Тогда я убежал от него, безмолвного, оглушенного. А вот теперь вижу: убежать мне не удалось. И странно — его мука еще острее, еще невыносимее. И нам с ним никогда не расстаться. Я не знал, как он корчился от боли в своей комнате, сколько слез пролили те, которые его любили... Не знал, сколько зла родилось в мире от каждого моего злого слова, как распространилось оно по миру, — словно круги от брошенного в тихую воду камня... А «теперь» вижу и знаю... Мною остались все когда-то бывшие мною материальные частицы (§ 35). С ними и в них без конца и без меры мечусь я по Божьему миру, тлею и не истлеваю, горю не сгорая, я, мечтавший о смерти - утешительнице. Тело мое разлагается в земле, пухнет и лопается живот (прежде всего живот), ткани мои «плывут», превращаясь в отвратительную вонючую слизь, в голове моей лениво копошатся и чавкают мерзкие, жирные черви. Я же все это вижу, чувствую, переживаю... Так это правда — «червь не умирающий и огонь не угасающий?» не плод расстроенного воображения, а правда?

Смерть, кончающая эмпирическое бытие, не что-то извне приходящее в мир, но — сам умирающий мир, который в «жизни» своей недостаточно «есть», в смерти своей недостаточно «не есть». Смерть мира — дурная бесконечность умирания, запредельная умиранию собственно-эмпирическому, его содержащая и обособывающая. И наша «высшая несовершенная» личность не что иное, как наша личность до и за гранью первой смерти, индивидуализующаяся в эмпирии и метаэмпирии. В этой личности находятся все моменты ее эмпирии, «уже» не изменяемой, «уже» необхо-

димой, как в самой эмпирии необходимы прошлое и тело греховное (§§ 24, 26, 35). Не умерев, мы не в состоянии отчетливо представить себе наше «загробное бытие» и лишь смутно предугадываем его в кошмарных грезах об адских муках, в необъяснимом ужасе смерти, ужасе пред полунебытием элисия или шеола.

Мир не хочет полноты своей самоотдачи; и потому в нем невозможны ни полнота самоотдачи ни полнота утверждения. Качество мира — разъединенность. В нем отдающий и тем утверждающий себя момент «наталкивается» на другие, в частности — на те, которые он индивидуализует, и на те, которые его индивидуализуют. Он уже не может ни целиком им отдать себя ни целиком их сделать собою. Перед самоотдачею-саморазъединением встает ее собственная разъединенность, встает — как внешняя необходимость. И самоотдача оказывается умаленно-свободною, т. е. частично и не-свободною, роковою. Частный же случай этого, самоотдача низших моментов без соучастия высшего и вопреки ему, т. е. неизбежное разложение, тление высшего: нашей душевности, которая материализуется и рассеивается, нашего тела.

Жизнь наша — наше умирание. И все же необходима первая смерть, как предельный для эмпирии факт. — Все греховное бытие в целом своем предельно, «конечно». И у него должен существовать эмпирический конец, у него в целом и у каждого его момента (§ 56). Хотя весь мир и всякий его момент свободно «выбирают» себе дурную бесконечность умирания, они в ней самой обладают своим несовершенным пределом, т. е. разъединенностью и разъединенностью. Умаленность истинного становления-погибания в недостаточное есть его предельность, разъединенность или прерывность. В несовершенстве своем мир и всякий момент его не хотят полноты; и факт смерти оконечивает концом эмпирическое бытие и — началом метаэмпирическое. Ведь метаэмпирическое, будучи несовершенным, и отделено от эмпирического, которое для него является «непоправимым» и необходимым (как и обратно), — словно прошлым и телом. Единство эмпирического с метаэмпирическим недостаточно. Поэтому второе не относится к первому так, как совершенство — к своему несовершенству; и между ними должен существовать обоюдный разрыв. Эмпирическое бытие — словно петля, образуемая бесконечною кривою бытия метаэмпирического. Предел смерти отделяет неполную множественность эмпирии от неполного единства метаэмпирии. И вторая, содержа в себе первую, как окончательную и неодолимую разъятость, и бессильная эту разъятость преодолеть, есть преимущественная сфера необходимости и страдания. Метаэмпирическое содержит эмпирическое, как его зеркальное отражение, симметрично. В потусторонности мир выворочен наружу. Мертвые уходят в глубину зеркала — благочестивые люди завешивают зеркала в доме умершего, маги заклинают умерших

над отражающей поверхностью воды или крови. Но реальность зеркального бытия — реальность иллюзии. Греховное бытие в целом, загробная и земная жизнь, факт смерти — сами по себе недостаточность, нелепость, небытие. Они могут быть только силою Божьего акта. Смерть первая существует только потому, что Бог делает ее действительностью и превозмогает чрез смерть вторую или совершенную, которая есть истинная смерть и истинная жизнь, «вечный покой» во Христе. Она возможна для нас, если за гробом или еще на земле мы в осуществляемой готовности умереть, в жертве совершенной изживаем смерть первую.

61. Не умаляя единства и совершенства Логоса, мы можем различать в Нем первоутвержденность, как рождаемость Его единосущным Отцом, самоотдачу, как ипостасное Его свойство (она и есть рождение) и новоутверждение Его Духом Святым, которое есть Его воскресение, жизнь чрез смерть, самоутверждение (ср. гл. IV и §§ 44 ссл.). В твари первоутвержденности соответствует создание ее из ничто Богом чрез Логоса, т. е. чрез Божественную Самоотдачу. Посему онтологическим основанием и началом твари является ее самоотдача, самоутверждение же ее — как бы следствием. Ведь условие бытия, т. е. Богопричастия твари в ее «согласии» на творческий акт Бога. А такое согласие есть подчинение твари Богу, самоотдача ее Ему. Раз тварь существует, — она уже ответила согласием на зов Божий, уже «согласует» себя с Богом и Богопричастует. И самоотдача твари реальна, как сопричастие ее Божественной Самоотдаче Сына, и является самоутверждением потому, что силою Духа Самоотдача Сына есть и Самоутверждение Его, Божественное Умирание есть и Божественное Воскресение, Истинная Жизнь чрез Истинную Смерть.

Тем не менее, как в Боге, так и в твари самоотдача и самоутверждение — разное, ибо Бог Дух Святой не есть Бог Сын. Умаленность же греховного мира необходимо должна сказаться, как умаленность единства самоотдачи, ибо вообще она есть умаленность единства или разъединение. Поэтому не придет Утешитель, если не уйдет Сын. — Неполнота тварной самоотдачи есть неполнота единства тварной самоотдачи с Божьей и твари с Богом, а потому и неполнота собственно-тварного единства, т. е. разъединение твари. Когда момент недостаточно отдает себя, он тем самым уже и не хочет и не может всецело себя отдавать, ибо сам себя определяет и отъединяет от других моментов своего недостаточностью. Столь же не могут и не хотят отдаться ему и другие моменты. А эта недостаточность самоотдачи есть уже и недостаточность самоутверждения. Момент не может стать всем, всему себя не отдавая, и не может всего сделать собою, ибо

иное, конституируемое разьединенностью с Богом и в себе (т. е. недостаточностью самоотдачи), иное в смысле преимущественно отьединенного (еще и не единого), ему себя не отдает. Таким образом момент стремится отдавать себя только в границах, очерчиваемых его вольною недостаточностью. И ограниченная самоотдача приводит его к ограниченному самоутверждению: эмпирически он пытается утвердить себя лишь в ограниченном своем пространственно-временном единстве (§ 60).

Однако несовершенное самоутверждение, как утверждение себя в несовершенном, т. е. разьединяющемся бытии, неосуществимо. Ограниченно утверждающее себя неизбежно и необходимо распадается: ограниченное самоутверждение превращается в роковую самоотдачу, невольную и нежеланную, в необходимость тления (§ 60). Частью она не сознается нами — и это новый вид разьединения самоотдачи: на сознательную и бессознательную. Так мы не сознаем, что отдаем себя, когда «забываем» свое прошлое (§ 26 сл.); не замечаем нашего осмоса со всем окружающим миром (§ 35); не понимаем, что в необузданном наслаждении разрушаем свое тело, т. е. себя отдаем инобытию. Но частью мы роковую самоотдачу нашу и сознаем.

Истинная, полная самоотдача вовсе не совпадает с полною эмпирическою самоотдачею, которая может быть видом ограниченного эмпирического самоутверждения. — Человек, будучи в конкретно-индивидуальном самоосуществлении ограниченным, в существе своем есть и высшая личность. Он может и должен до конца отдавать себя-ограниченного, но он не может и не должен отдавать свое высшее. Так он не смеет отрекаться от Истины, от своей свободы, т. е. отказываться, например, от несогласия своего с тем, с чем согласиться не может. И потому в основе своей ошибочны идея внешнего авторитета, требование слепой, не рассуждающей «веры», отрицание права на сомнение, дух римского католицизма. Разумеется, всем этим не дается никакого общего правила. Проблема всегда стоит конкретно, и каждый сам должен решать, истину ли или себя он защищает и в чем его самоотдача. Ведь она должна быть свободною.

Если я отдаю себя в границах моей бессознательной самоотдачи или уступаю другим то, что мне самому не дорого, но совсем не хочу отдавать самого для меня дорогого, — истинная самоотдача представляется мне чем-то противоестественным, противоречащим моему (т. е. моему ограниченному) самоутверждению. И обратно, это ограниченное самоутверждение стоит в неприятии противоречия с истинною самоотдачею, а истинное самоутверждение предносится в виде не осуществимого эмпирически идеала. Я сознаю несовместимость моей самоотдачи с моим самоутверждением, ибо с первою связываю ее истинность, второе же беру именно в его эмпирической умаленности, где оно как

бы скрывает свое онтологическое существо за разъединенностью и предстает, как разъединенность. Впрочем даже эмпирически я ставлю самоотдачу выше самоутверждения. И как ни тяжела мне выходящая за грани бессознательной и обычной самоотдача, я эмпирически могу приближаться к истинной все более и более, не встречая неодолимого предела; эмпирически же, т. е. ограничено, утверждать себя далее очень недалекого предела не в состоянии.

Самоотдача, как необходимое, роковое саморазъединение, и есть страдание; самоутверждение, как собирание себя и удержание своего единства, — наслаждение. Понятна их связь, их взаимопорождение.

Я стремлюсь к наслаждениям, к «благам», которыми еще не обладаю, но уже хочу обладать. Более или менее смутно я сознаю, что, достигая моей цели, перестаю быть прежним, т. е. умираю, отдаю себя иному. Иногда, уже насладившись новым, с тоской вспоминаю о прежнем моем стремлении, как о чем-то, может быть, и лучшем, чем само наслаждение. Но в общем, как-то не задумываюсь над этим, не замечаю цены моего нового бытия. Лишь время от времени ужас невозвратимой утраты сжимает сердце... Наконец, меня измучила вечная погоня за новым, вечная роковая утрата всего, чем я становлюсь. Я устал от томительной жажды нового и... преходящего. Меня отравила горечь утрат. Уже хочу того, что не погибает, вечного. Знаю цену его — смерть; но, кажется, оно способно заместить «мнимое» улаждающее меня временное... Однако скоро я понимаю, что моя «вечность» безжизненна и скучна. В ней живут — живут ли? — какие-то отвлеченные идеи. В ней вместо дорогих мне людей скользят в ровном сумеречном свете бескровные тени шеола... Говорят, «там» лучше. — Не надо мне лучшего: я хочу, чтобы не погибало хорошее, земное. Если любимая будет в вечности бесконечно красивее, умнее, совершеннее, чем здесь, а я не узнаю ее, — какая мне в том радость? Если на лице ее не будет этого милого недостатка — не скажу вам: какого — не надо мне такой вечности... Все, что говорят о вечности, все — лишь бледное отражение безмерно-милой, родной земли.

Или совсем нет вечности (за полной ее ненужностью) или в ней и все, решительно все временное и земное: земное изменение, земное страдание. Только в ней умирающее умирая и не умирает, мертвое и живо. В ней усовершено все несовершенное, но так, что остается и само несовершенство. В ней воскресает мертвое и, «повторяя» бывшее, не пресыщает, ибо это не повторение, а — само прошлое, как настоящее, и еще как усовершенствование и совершенство его. Ищу ли греха в вечности? — Нет, ищу не греха, а прощения его любовью Христа Иисуса. И не о несовершенстве думаю, а о бесконечной Благости, несовер-

шенство усовершенствующей. И как же мне, сотворенному Благостью Божией, насытиться Ею, если Она меня, который сам себя грехом убил, сделала вечно живым? Как забыть о даре Всеблагости, который выше Ее самой?

Но для того, чтобы войти в эту истинную вечность, надо от всего отказаться, надо до последней капли испить чашу смертной муки, умереть и вторую смертью, пред которою первая — сладостный сон. За бездною небытия ждут меня милые тени, не тени — они лишь отсюда теньями кажутся, — а живые, дорогие люди. Они без меня тоскуют и меня зовут... И не теми ли же самыми «потусторонними» голосами зовут меня к себе и живые как будто люди?

62. Мы наслаждаемся — когда достигаем своей цели, т. е. когда, делая собою вождеемое нами, преодолеваем свою от него отъединенность и соединяемся с ним, или когда нам удастся освободиться от власти иного над нами или от иного в нас самих: от нашей разъятости. Наслаждение — единство наше с желанным и с Богом. Страдание — внутренняя наша разъятость, отъединенность от инобытия и от Бога, разъединенность и уединенность, умирание. Нет наслаждения без страдания, и обратно.

Источник наслаждения в желании. Значит, и наслаждение и страдание неуничтожимы. Ведь нельзя желать не-желания, чтобы тем уничтожить страдание и смерть. Не-желание есть не-бытие, а не-бытия я не могу хотеть просто потому, что существую, т. е. хочу бытия. Если же небытием я называю покой, я ошибаюсь. — Покой есть бытие и не существует без движения (§ 16); и мир (т. е. сам я в мире и в качестве мира) не дает мне покоя. К истинному же небытию можно стремиться, лишь сопричастуя Жертве Христовой; и оно ужаснее всех земных страданий, хотя есть и бытие истинное и наслаждение истинное.

Как будто материальный мир совсем не страдает. Но не страдаем ли мы в нем мукою, большею, чем земные (§§ 35, 60)? А может быть, страдает и он, и мы лишь «воображаем», что нет страдания больше нашего. А может быть, «не-живое» не страдает, но потому, что еще не начало жить или уже умерло...

Я страдаю, когда нет со мною «любимого», когда он «навсегда» отъединен от меня смертью. Страдаю, когда он таится от меня, когда не отдает мне себя самого. Страдаю, когда он хуже своей истинности: менее благ, прекрасен, умен, чем должен быть, т. е. когда он отъединен от своего совершенства. Несомненно, вся эта мучительная для нас обоих разъединенность возможна только на основе нашего единства, которое эмпирически никогда не было и не будет полным. Если же я удовлетворен и безмятежно наслаждаюсь достигнутою нами степенью единства, это вовсе не

значит, что наше единство осуществилось эмпирически. — Просто я примирился с неосуществимостью нашего идеала (ср. § 39). Но не тяжело ли страдание «примиренности»?

Страдаю я еще и от того, что не осуществляются мои желания, направленные на мир социальный и на мир вещный; томлюсь неудовлетворенностью моих «потребностей» или нарушением относительной гармонии моего существа. Все это тоже мука разъединения, как и физические страдания, всегда связанные с нарушенным взаимоотношением моих органов, с разрывом моего тела внедряющимся в него иным телом.

Понимая страдание, как разъединение, мы уже связываем его с «личностью». Страдание есть умирание личности, могущее быть обоснованным только в умирании Божественной Ипостаси. Правда, это не всегда очевидно, ибо страдание связано с гибелью личностей разных рядов: с коллективными не менее, чем с индивидуумами, с индивидуумами не менее, чем со слагающими их потенциальными личностями. И мы чаще всего не замечаем, как в нашей, по-видимому — только индивидуальной грусти или муке усталости индивидуализуется грусть или усталость нашего «поколения», нашего народа. Мы считаем человеческую личность каким-то отвлеченным, простым, не меняющимся существом, а она — «lift-boy» (§ 30). Подумай еще о муках метаэмпирического момента, бессильного и немного преодолеть им же создаваемую разъятость его эмпиричности, — о тебе самом в аду или о бесе (§§ 57, 60).

Истинное двуединство наслаждения со страданием или — полнота самоотдачи, необходимо выражающаяся и как полнота самоутверждения есть Блаженство Всеблагости. Это — Жизнь Пресвятой Троицы в Самоотдаче первоутверждаемого Отцом Сына и в (само)утверждении Сына исходящим от Отца Животворящим Духом. Это — в Жизни Пресвятой Троицы творение и обожение Адама. Божественное Блаженство — начало и полнота блаженства Богопричастующей твари. Но несовершенная тварь, не всецело Богопричастуя, разъединяет блаженство на страдание и наслаждение и страдает самою этою разъединенностью. Разъединенность страдания и наслаждения и есть ограниченность самоотдачи и ограниченность утверждения (§ 61). И в эмпирическом страдании нашем не только умаленность страдания, как момента блаженства, но и специфически-тварное страдание разъединенности с Богом, «страдание греха» или «грех-кара».

В недостаточном различении страдания онтологического и страдания греха сказывается наше неведение, необходимое качество эмпирического бытия, но отнюдь не начало его несовершенства или его «падения» (§ 59). В последнем случае падение человека не было бы свободным и виною, а неведение из качественного превратилось бы в некоторое самобытие, вновь вызывая тот же

вопрос о его причине. — Неведение не есть ведение чего-то иного, но просто — малое, недостаточное ведение, неполное знание или неполное обладание Истиною, которое противостоит опознаваемой стяженно полноте Истины (ср. § 37). И проблема неведения по существу не что иное, как проблема недостаточного хотения, «хотящего не - хотения». — Я не - хочу, т. е. недостаточно хочу. Но сознаю я недостаточность моего хотения только потому, что каким-то образом хочу и достаточно. Актуально я хочу недостаточно; «мечтательно» хочу достаточно по единству с моею идеальностью (§ 57). Единый со мною - идеальным, я - несовершенный и разъединен с ним, и даже разъединен более, чем един. Я - идеальный противостою мне - несовершенному, как некой уже - данности и необходимости. Моя несовершенная жизнь не жизнь, а — рождение в умирании, момент моей истинной, совершенной жизни, всеединой моей жизни чрез смерть, и момент недостаточный. Несовершенно причастен я и к Божьему Блаженству — умаляю его в несовершенное двуединство неполного моего наслаждения с неполным моим страданием. Стремясь утвердить себя, пытаюсь осознать и осуществить мое самоутверждение, как совершенный момент моего блаженства. Но умаляю, ограничиваю мое самоутверждение; стяженно стремясь к его полноте, осуществляю его лишь недостаточно. То же и в самоотдаче.

Различно мое «не-хочу» в зависимости от того, относится ли оно к наслаждению или к страданию. «Не хочу страдать» значит — «хочу, чтобы не было страдания». «Не хочу наслаждаться» значит — «хочу, но хочу недостаточно». Естественно, что во втором случае далеко не всегда опознается само хотение; но на деле оно всегда есть; иначе бы я о наслаждении и не думал. Стремясь к какому-нибудь конкретному наслаждению, я хочу утвердить себя именно в нем. Но я стяженно знаю, что оно временно; и потому «хотел-бы» (т. е. недостаточно хочу), чтобы оно всегда было мною. Но, если я хочу, таким образом, вечности наслаждения, а оно все-таки неечно, — я хочу недостаточно, бессильно, не-хочу. И, стремясь к вечности наслаждения, но сознавая, что оно преходит, я уже страдаю: желая, чтобы наслаждение мое было непреходящим, я «не-хочу» моего страдания, т. е. хочу, чтобы страдания моего не было. Тут есть отрицание «страдания греха», но есть и нечто иное. —

Стяженно и немощно, но хочу я полноты моего наслаждения во всеединстве, в коем оно и есть и не есть, и становится и погибает. Стремясь к ограниченному конкретному наслаждению, я стремлюсь к нему, как к моменту блаженства. Если хочу, чтобы оно было вечным, — хочу действительности его во всеединстве (т. е. также и небытия его), хотя по неведению отождествляю эту действительность с тою ограниченной, к которой эмпирически-актуально стремлюсь. Если хочу, чтобы наслаждение не погибало

и чтобы не было страдания, — стяженно стремлюсь к действительному небытию страдания, хотя отчетливо не сознаю, что во всеединстве небытие есть нечто иное, чем то, которое мне ведомо эмпирически (§ 60), что во всеединстве оно требует и бытия. Когда я страдаю и не-хочу моего страдания, я стремлюсь к небытию его в совершенстве. И опять не сознаю, что это небытие неразлучно с бытием страдания, не только с переживаемым мною, а и с бóльшим. Кроме того — в не-хотении страдать я хочу теперешнего моего состояния, т. е. относительного моего наслаждения, которое бесследно еще не исчезло.

Как мое наслаждение, так и мое страдание — я сам. Следовательно, отрицая мое страдание, я сам себя отрицаю. Я словно стараюсь в себе убить и без того умирающее, вольно довершаю начавшуюся без меня и вопреки мне мою смерть. — Потому не суди самоубийц: ты тоже самоубийца. — Я преодолеваю страдание страданием, смерть — смертью, страдание роковое и нежеланное — вольным. Оно часто и страданием-то мне не кажется — до того я уже «сморщился», себя самого искалечил и убил! Столь же охотно расстаюсь я и с моим наслаждением, т. е. убиваю его в себе и себя в нем, когда им «пресытился». Такое «страдание без страдания» я даже не пытаюсь и отстранить; и страданием его не считаю. Отстраняемое мною страдание всегда «дано мне», всегда нежеланно. Оно приходит извне — от иных личностей и вещей, от моего тела в связи его с инобытием. Оно на меня «налагается», — непонятно и бессмысленно. Бессмысленность, неоправданность — как бы сама его природа. Напротив, свободно отдавая или покидая свое в страдании вольном, я словно ухожу в глубь «моего» и отъединяюсь от «чужого», сжимаю и обедняю себя самого. — Наслаждаясь я был в единстве с инобытием, был тем самым, что сейчас мне уже инобытно. Теперь я как бы отбрасываю от себя часть меня самого. Страдая я страдал в единстве моем с иным; — я возвращаюсь в себя и уединяюсь в себе, ставшем маленьким безразличным комочком. Мои усилия направлены уже не на то, чтобы существовало иное и я в нем и в качестве его существовал, а на то, чтобы как-нибудь сохранить этот маленький комочек, который, право, не стоило бы и сохранять. Таков идеал древней атараксии или апатии, идеал скопчества. Таков же идеал услаждающего себя своими несчастьями забитого человечка... Стоит однако немножечко вдуматься в это «страдание без страдания». — Ведь оно, прежде всего, является крайним умалением личности в безразличность, а потому унижительно и ложно. Оно чудовищно, когда переходит — а это неизбежно — в равнодушие к чужим страданиям. Оно свидетельствует о предшествующем ему умирании личности, хотя бы чрез длительный период страданий, создавший «бесчувствие». И, наконец, эмпирическая его безболезненность еще не доказывает его абсолютной

безболезненности: возможно, что оно является тягчайшим метаэмпирическим страданием. «Господи, молит св. Иоанн Златоуст, избави мя всякого неведения и забвения, и малодушия, и окамененного нечувствия». «Бесстрастие» же, как идеал христианского аскета, — нечто совсем иное. Оно не самоограничение, а саморасширение, ибо взыскуется во имя вечного блаженства, в коем все земные наслаждения и страдания (§ 61).

До некоторой степени я преодолеваю мою ограниченность в любви (§ 39). — Радостно отдаю я любимому все мое, даже мою жизнь и личность, меня самого. И я особенно ценю такую мою самоотдачу, которая для меня мучительна; в самом страдании нахожу неисчерпаемый источник наслаждения. Малого стоит жертва, приятная или безразличная для жертвующего: она выражает не любовь, а равнодушие. И вообще неправильны «розовое» понимание самоотдачи и усмотрение в страдании только «страдания греха». Если я легко примиряюсь с утратой моего и меня самого, — мало ценю я бытие, явленное во мне, дар Божий. Если я себя ограничиваю, — я самоубийца, ибо ограничивать себя я могу и смею только жертвенно: не для себя, а для людей и для Бога. Преодоление страдания не в том, чтобы его не чувствовать или о нем забыть, но — в том, чтобы, переживая его во всей его невыносимой полноте, вознести его в совершенство и сделать моментом истинного блаженствования.

Мы не только избегаем страданий, а и любим, и ищем их. Нам приятно беречь болезненную рану, увеличивать и без того острое физическое страдание. В организме наряду с наслаждением есть и желанная боль. Болезненные люди любят думать и говорить о своих болезнях, преувеличивая их; несчастные часто хотят быть безнадежно несчастными. И мазохизм лишь гипертрофия вполне нормального инстинкта. Есть свое, чрезвычайно специфическое наслаждение в безмерной, превышающей пределы выносимости физической и душевной муке. Есть экстаз страдания. Для истинно приемлющего всеединство Божьего мира желанны и страдание и смерть. Святые жаждут мученичества. Они не только пассивно склоняются перед неизбежным законом мира, но активно его осуществляют, осмысляя свое страдание, как жертву за других, как отдачу себя в смерти Богу Живому. Но они бы не страдали, будь их страдания осмысленными до конца. За осмыслением страдания скрыто «иррациональное» влечение к нему; и оно-то и есть самое главное.

Мука преодолима не только путем «отвлечения» или «сосредоточения» на чем-либо ином — уходом из или в себя и самоограничением. — Мы можем стать выше нашей муки. Мы особенно ценим такое возвышение над нею, считая «падением» те минуты, когда «подпадаем» под ее власть и «теряем себя». Есть что-то унижительное в нашем пристрастии к «болеуголяющим» средствам. — Ты тоскуешь по умершем друге, «навсегда» для

тебя утраченном. Не «запрещай» себе о нем думать и не пытайся отвлечься. Этим ты только унизишь себя самого, т. е. Божий образ в тебе. Стремись всегда «помнить» об умершем со всею возможною для тебя полнотою и ясностью. Вспоминай о лучших минутах, с ним проведенных, о всем, что ты хотел ему сказать и сделать и не сказал, и не сделал. Береги, как зеницу ока, оставшиеся от него вещи. Мучай себя безвозвратностью твоей утраты... Тогда, в конце концов, ощутишь ты горькую радость. Словно вновь переживая ваше общее прошлое, ты осознаешь свою всевременность и поймешь, что в истинном бытии погибшее, не переставая погибать и быть погибшим, и не погибает. Но, если ты утешься настолько, что перестанешь страдать, ты опять себя умилишь и унизишь. Тогда лучше бы для тебя было не искать утешенья. Во всевременном твоём бытии существуют и уже недоступная тебе сейчас радость пережитого, и это переживаемое тобою страдание безвозвратной утраты, и единство их, тебе еще неизвестное. Преодоление страдания не в уничтожении его, а — в преобразовании, в раскрытии его, как момента Блаженной Жизни, необходимого и желанного во всей своей невыносимости.

Итак несовершенное бытие характеризуется умалением блаженства, как двуединства страдания с наслаждением, самоотдачи с самоутверждением. Однако страдание несовершенства не только момент блаженства, умаленный и в себе разъединенный, но и мука самого несовершенства, как такового, самой разъединенности, «страдание греха». Разъединенность — качество несовершенного бытия (§ 60), определяющее его разъятие на эмпирическое и метаэмпирическое. Разъединенность делает эмпирию дурным бванием и умирающего жизнью, обуславливает эмпирическое и загробное страдание греха — роковую сферу, разделенную внутри себя «первою смертью». Если есть выход из несовершенного мира, так только в сохраняющем все сущее усовершенствии его. А тогда надо как-то сохранить и «страдание греха», не пытаясь убежать от него, но истинно его преодолевая. — Не должны мы трусливо закрывать глаза на прошлое — на то, что хотели бы и не можем отменить или исправить; не должны пытаться забыть о нем в надежде, что Бог сделает его не бывшим. Но должны — не как наемные рабы, но как блудные сыны — принять на себя все муки раскаяния. Все непоправимое исправляется, все недоконченное завершается и незабываемое забывается, но без уничтожения раскаяния и муки и без забвения.

63. Творение Богом мира из ничто есть и свободное самовозникновение мира (§§ 14-16). Бог творит мир всеединый и, следовательно, в всякий момент мира. В Его творческом акте я свободно самовозникаю и во мне свободно, но «по-моему» само-

возникает весь мир. Совершенный мир истинно, Божественно свободен. — Он не ограничен извне Богом, который нигде ему не препятствует, а везде и во всем уступает, ни — чем-нибудь третьим, ибо третьего нет, не ограничен в себе, ибо не разъединен, а истинно всеедин. Но наш мир не совершенен. Он разъединен с Богом (хотя и не до конца, ибо он все-таки существует): Бог всеблагостно, но тщетно зовет его к полноте Богобытия. Он разъединен с самим собою совершенным (§§ 50, 57, 59 сл.), который первее его, ибо совершенство первее несовершенства и не может остаться недейственным зов Божий, даже если мир и не хочет на него отвечать. И Бог говорит несовершенному миру о его совершенстве, являет миру его совершенство в его идеальном бытии — беседует с человеком в раю. Так для несовершенного мира есть внешнее, ему запредельное — Бог и его, несовершенного мира, совершенство в идеальности его бытия и в качестве этой идеальности. Для несовершенного мира существует ограничивающая его извне необходимость. Но, разъединенный с Божественным Всеединством, мир разъединен и внутри себя самого. Поэтому внешняя для него необходимость есть и внутренняя его необходимость, как всеединая недостаточность тварной свободы.

В совершенстве своем любой момент мира (M) — всеединство своих моментов ($m_1 - m_2 - m_3...$); в несовершенстве — умаленность их всеединства, а, следовательно, и своей и их свободы. В умаленном M любое m не является ни всецело сущим, т. е. единственным выражением M , ни всецело не сущим (§ 60), т. е. всяким другим m . Если M в качестве m_n захочет стать единственным, оно натолкнется на не-хотение других m совсем не быть. Если же оно захочет совсем не быть, оно не сможет этого сделать, так как другие m не хотят полного самоутверждения и равнодушно отворачиваются от жертвенной самоотдачи m_n (§ 61 сл.). В любом m и в M (и в мире) есть еще «*liberum voluntatis*», но нет полного «*liberum potestatis*». Впрочем, и «*liberum voluntatis*» неповреждено только формально. — Ограниченный момент не в силах познавать и хотеть все возможное.

Во мне два стремления (два моих момента-качествования). Оба они — я сам. И они — я сам не в круговой смене их во времени, но во всевременном их порядке, временную последовательностью отражаемом (§§ 26-28). Они «борются» друг с другом. И это не упрощение душевного процесса, но — точное его описание. Он, конечно, не «*mnopmn...*»; но он и не «*mnop...*», а — «*m₁p₁m₂p₂...*» Некоторая «борьба» и некоторая «повторность» — несомненный факт нашего опыта. — Итак, испытывая «первое» стремление, будучи им, я не хочу осуществлять и испытывать «второе», и наоборот. Несмотря на это, я сразу испытываю оба стремления, сразу являюсь обоими, не сумма их и не сумма их и чего-то

третьего (§ 28), но — каждое из них и оба они. Они ограничивают друг друга; и я в них не двуедин, а раздвоен, хотя и не до конца. Поскольку я в них един, я — свободен.

Если мы попытаемся допустить полную разъединенность стремлений, мы вынуждены будем рядом с ними допустить нечто третье, которое их, как пустое пространство или система, объединяет и содержит. Например, мы допустим «пустое я» и станем ломать себе голову над его свободой. Устранить «я» из оборота невозможно (ведь тогда не будет двух «элементов»); да это и бесполезно, проблема окажется лишь перенесенною внутрь каждого из «стремлений». Но, продолжая наш анализ, мы скоро убедимся, что, когда в «пустом я» побеждает одно стремление (элемент), оно оказывается уже слитым с самим «я». Значит, наше предположение о «пустоте» или «безразличности» «я» было поспешным и неправильным, а следовательно и стремления вполне не разъединены: в качестве «я» они, несомненно, и едины.

Вопреки этому допустим все-таки, что «я» и оба стремления до конца разъединены и что только на миг торжества одного из них «я» каким-то чудом с ним сливается. Так обычно и рассматривают «борьбу» в нашем сознании разных «мотивов» и, желая отстоять неоспоримо данную в опыте свободу, говорят о том, что «я» свободно «выбирает» то либо иное стремление. Почему же «я» выбрало именно это? — Если потому, что это стремление сильнее, приятнее и т. п., «я» не свободно. Если же по каким-то собственным своим соображениям, придется допустить еще третье стремление. — Необходимо таким образом признать: или мы в рассуждении нашем сделали круг или надо допустить нечто, своим толчком выводящее «я» из равновесия, например — «иррациональную волю». Мы отождествим эту волю с самим «я», которое до сих пор было для нас только «разумом», но проблемы не разрешим: и в качестве «воли» и в качестве «разума» «я» не свободно. Единственный возможный выход в допущении, что «я» «выбирает» без всякого «почему», немотивированно. Но тогда нечего говорить о «liberum arbitrii» или «свободе выбора».

Отрицая свободу, как «свободу выбора», мы вовсе не отрицаем еще существования самого выбора, ни даже возможности относительно свободного выбора, но утверждаем лишь одно. — Теория свободы, как «свободы выбора», внутренне-противоречива и нелепа. Она — плод дурного антропоморфизма, т. е. перенесения на наше сознание обывательски понятых взаимоотношений между разными людьми. Она не мирится с тем, что стремления не только разъединены, а и едины. Будь сознание наше более пространственно-материальным, чем «внешний» мир, существуй абсолютная разъединенность, она бы, пожалуй, была справедливою. Но тогда бы не было ни свободы ни бытия. Источник же теории свободы выбора в желании признать абсолют-

ною нашу умаленную в саморазъединении свободу, т. е. в греховном самоутверждении или самообожении.

Мое «я», будучи всеединством моих стремлений, — несовершенное их всеединство (§ 28), скорее — «система». Оно разъединено на свои стремления и в них: так что каждое из них, будучи самым «я» и другими стремлениями, есть еще и нечто уединенное в себе, как бы самобытное. «Я» отъединено от своего момента-стремления, поскольку им не исчерпывается, а является еще и стяженным всеединством прочих своих моментов. Поэтому, пытаясь осуществить себя в данном стремлении, «я» наталкивается на его «самость» и в ней встречает границу своей власти (*potestas*). Можно пояснить это очень простым, хотя и грубым примером. — Несовершенное «я» подобно охмелевшему человеку, который хочет изящно двинуть рукой и... задевает и роняет стоящий перед ним стакан с вином, хочет идти прямо, а идет — куда его несут ноги.

Теория свободы выбора является доведенным до логического своего конца и потому до нелепости осмыслением действительного факта — эмпирической разъединенности человека. Эта разъединенность — утрата центра, распад на обособляющиеся моменты и рассеяние свободного «я». В силу распада всеединства его моменты становятся все менее совместимыми друг с другом (§ 26), умаляясь в своей всевременности и всепространственности (§§ 27, 31 сл.). Это яснее в несовместимости двух индивидуальных «воль» — во взаимной борьбе людей, и еще яснее — в несовместимости двух тел. Но всякий выбор является уже умаленностью бытия; и существо борьбы мотивов — в борьбе нашей с нашей умаленностью. Потому-то, чем человек «безвольнее», тем она для него характернее. Теория свободы выбора прикрывает умаление «свободы могущества» (*liberi potestatis*).

В несовершенном всеединстве нет ни полноты самоотдачи ни полноты самоутверждения (§ 61 сл.). А раз есть предел той и другого, нет полноты свободы. — Вся наша жизнь протекает в бесславной борьбе с другими людьми. Но мы не свободны даже в стремлении сохранить себя. — Я не хочу «порабощать» мою волю; не хочу осваивать чужие качества, боясь потерять себя. Но это невозможно. И в стремлении моем не выходить из состояния моего покоя, и в стремлении сохранить себя, и в стремлении к самому ограниченному самоутверждению, во всяком моем акте я сознаю себя не уединенным до конца, не одиноким. Одинокость — «один как шест» — лживая мечта неудачников-честолюбцев. — Я (сознательно или бессознательно) индивидуализую влекущие меня стихии и высшие силы. Иногда отчетливо сознаю, что во мне хочет «народ», «человечество» (чтобы не впасть в грех, лучше сознавать это «задним числом», а то и Ванька Каин сознает то же самое). В апостоле говорил Всеединый Христос. Я могу сливаться с высшими силами и личностями до утраты себя,

могу противиться им и отрицать их как слепую силу рока. Но я всегда с ними; и конечно, в меру моего отъединения от них не обладаю полнотою моего «*liberi potestatis*».

Свобода несовершенного мира недостаточна: не раскрывается во всех своих возможностях и во многих не осуществима. Ее определяет разъединенность всеединства и, будучи свободным недостатком самой свободы, предстоит ей, как необходимость, ее ограничивающая, преодолеваемая лишь чрез усовершенствование всеединства, т. е. и самой свободы. Недостаточная свобода — 1) формальная свобода хотеть или не хотеть в сфере фактически данного (*liberum voluntatis*). Она — 2) ограниченность сферы данного ей и 3) осуществимого ею (*liberum potestatis*), как действительностью разъединенного и в разъединении, что очевиднее всего в актах «выбора», которые сами по себе ни свободны ни не-свободны. В целом своем и во всяком моменте своем мир хотел бы стать всеединым и, сознавая свое бессилие, в основе и существе свободное, томится неосуществимостью своей цели. Мир настолько отъединен от Бога, что в лице «теоретиков свободы» даже свое недостаточное стремление к Богу считает чем-то исконно своим и говорит о «выборе» между Божьим и человеческим. Впрочем, иногда, оседлавшие «свободу» теоретики во имя спасения Божьего Совершенства заговаривают о «злой силе», хотя и ясно, что «Бог производит в нас хотение и действие по Своему благоволению» (Фил. II, 13). По их домыслу, Бог столь немощен, что смог явить Себе и, во всяком случае, нам нашу свободу только «отпустив» нас в неведомое Ему зло. Но по содержанию своему (ср. §§ 14 сл., 11) несовершенная даже свобода мира есть свобода Божья (почему и не «свобода выбора»). Всякое «хотение», «стремление», «движение» твари Божественно и в том что оно есть, и в том, что оно есть. Тварь лишь умаляет Божественное недостаточностью своего к Нему причастия. Существовая только Богопричастием, не может мир стремиться к чему-нибудь не-Божьему. Не может он и «стоять на месте», ибо — уже не «стоит», а существует: остановиться же в Богопричастии то же самое, что не быть. Правда, мир может стремиться к такому небытию — стремясь в себя самого. Но и это будет лишь причастием Жертвенному Умиранию Логоса.

64. С тварностью мира связано и самую тварностью его является то, что он может либо всецело и со всею напряженностью причастствовать Божественному движению либо причастствовать этому движению недостаточно (§ 16). Свободная достаточность (или недостаточность) причастия ничем не мотивирована. Недостаточное стремление твари к Богу не есть стремление ее к недостаточному стремлению или к самой недостаточности, но — сама эта

недостаточность; не есть бытие, но — недостаток бытия. Поэтому сама по себе и в себе она даже не может существовать. Но она есть в том же смысле, в каком есть греховно-тварное несовершенство (§§ 50, 60), ибо она — его качественное. Если рассматривать ее, как хотение или стремление и в своем роде основание или начало, она — вина или грех твари; как осуществленность же и «следствие», она — сама недостаточность и кара.

Не следует рационализировать эту «тварную» свободу в свободу выбора между полнотою и недостаточностью. Помимо всего сказанного (§ 63), это предполагало бы самосознание, мы же рассматриваем здесь самое «чистую» тварность, безличную и неразличенную материю (§ 48 сл.). Конечно, указанные две возможности Богопричастия остаются и тогда, когда тварь по Богопричастию становится личною; но и тут самосознание не делается «причиною» того, что осуществилась та, а не иная возможность. В самосознании лишь познавательно качественно существующее и «без» и «до» него (§ 62).

Достаточность относится к недостаточности, как совершенство к несовершенству, ибо это — одно и то же. Из первой определяется и познается вторая. Из недостаточности, как таковой, определить достаточность и совершенство нельзя, хотя стремление к своему идеалу и к полноте (§ 57) есть в недостаточности и является ею. Свободная и потому необходимая недостаточность есть и недостаточное стремление за свои границы, «греза об идеале», и стяженное обладание полнотою.

Свободную и, следовательно, немотивированную недостаточность причастия нельзя мотивировать неведением (§ 62), нельзя мотивировать и искушением. Во втором случае придется снять с человека вину, распределив ее между Богом и дьяволом, и объяснить, почему согрешил ангел. Символ искушения имеет другой, более глубокий смысл, о коем — ниже.

Вольная недостаточность твари — недостаточность всеединного Человека, каждым моментом, каждою личностью его выражаемая специфично. Нет отвлеченной недостаточности отвлеченного человека, которая бы извне обуславливала свободу индивидуума; как нет первого по времени человека, определившего недостаточность всех (§ 56). Всякий момент всеединства, будучи индивидуализацией стяженного всеединства, являет недостаточность Адама в своей собственной недостаточности. Но в меру противопоставления себя Адаму он опознает свою недостаточность и как извне приходящую — как роковую необходимость, обладающую сверхиндивидуальным значением, как первородный грех (§ 68).

Недостаточное хотение или вина и недостаточное осуществление или кара в существе своем — одно и то же, хотя и относятся друг к другу, как основание и следствие. В разъединенности же и временном последовании и они разъединены и

взаимопротивостоят. Неосуществленность — как бы отверждение и омертвление не-хотения, почему именно она и сознается нами преимущественно как необходимость: как увлекающие нас стихийные силы, как рок и судьба. Мы не замечаем, что и мы соучастники в создании факта недостаточности: жалуемся на него, но себя за него не обвиняем (см. § 61 сл.). Мы обвиняем себя лишь тогда, когда, уступая «стихии зла», сливаемся с нею, ибо — это-то мы сознаем — никто и ничто, кроме нас самих, не в силах заставить нас слиться с нею в нашем хотении. Однако иногда раскрывается перед нами сама природа факта недостаточности — в осознании его, как следствия нашей вины. Иногда удается уловить связь между данным грехом и данною карою, чаще — между греховностью и немощью вообще.

Отсюда, невольно рационализируя, мы приходим к идее царящей в мире справедливости. — Появляется концепция закона неизменных (даже арифметических!) отношений между виною (culpa) и карою (poena). Ступив же на путь рационализации, мы легко попадаем во власть отвлеченного и упрощающего мышления. Отвлекаясь от неповторимости всякой вины и всякой кары и от непрерывности бытия, мы считаем уже возможным оперировать логически-родовым понятием греха, различать категории грехов, говорить о взаимозамене грехов и наказаний. На этой почве и выросла католическая мораль с ее счетом грехов и кар, с учениями о сокровищнице добрых дел, об индульгенциях и чистилище, с идеею многовалютности в сфере эпитимий. — Православие усматривает вину всех, т. е. всеединого Адама, во всяком грехе. Православный чувствует себя виноватым за всех, за весь мир, воспринимая конкретно-индивидуальную кару в связи с грехом всего человечества. Для него типичны — чувство круговой ответственности в грехе и каре, отвращение к моральной бухгалтерии, жажда всенародного покаяния.

Неизбежное эмпирически противопоставление вине кары, как чего-то внешнего, склоняет к пониманию кары в смысле налагаемого Богом за нарушение внешних законов наказания, внешнего же. Это не совсем так. — В конце концов, всякий человек сам себя обвиняет и осуждает, в чем и уясняется глубочайший смысл того, что судит мир не Отец, а Сын Человеческий. Всякий человек сам себя и карает: в неосуществленности хотения находит его недостаточность. Однако все существует только силою Божьею; и только Бог может сделать бытием небытие (§ 60; ср. § 50). Поэтому человека карает и Бог. Акт справедливой кары предполагает карающего Бога и Человека. Только чрез Богочеловека может этот акт существовать и быть не внешним произволом навязанного мне закона, но справедливым осуждением, ибо свободным моим самоосуждением.

Не только в вине — даже в каре есть свобода. Степень тварной свободы, всеединой и в умалении своем, различна в разных

моментах мира. Свобода больше там, где раскрывается личное бытие, в мире человеческом. Но нет в несовершенном мире совершенной личности, ибо даже Иисус, эмпирически самый совершенный, «обложен немощью». Поэтому нет в нашем мире абсолютной свободы, нет даже в Иисусе, принявшем «зрак рабий». Но в несовершенном мире нет и абсолютной необходимости, даже в бытии материальном. — «Вся тварь совокупно стелает и мучится» и «покорилась суете недобровольно, но по воле покорившего ее», т. е. возглавляющего ее, человека. Но все же она «покорилась», осуществив этим акт своей свободы, «покорилась в надежде» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. VIII, 19-28). По существу своему даже самая ничтожная тварь свободна, свобода же человека — свобода умаленная (§ 15). Человек «покоряет» тварь, поскольку она для него не личность, а вещь, поскольку он не видит, что она ему «покоряется», а в ней покоряется себе и он сам. Тварь же не «покоряется» человеку, поскольку противопоставляет себя ему, высшей личности, как иному, и уединяется в себе, овеществляясь. «Взаимоотношение свободных моментов во всеединстве по существу не система взаимоподчинения, но — отношение самоотдачи и самоутверждения» (§ 61 сл.). Осознание борьбы и согласования в греховной недостаточности не что иное, как осознание нами своей немощи и уединения.

И в целом своем и во всяком своем моменте всеединый Адам недостаточно свободен — свободен в необходимости. И всеединую недостаточность Адама (мира), как его вину и кару, мы называем первородным грехом, начало которого не в праотце (§ 56), а в самом всеедином Человеке. В нем же всеединый его грех «начинается» с высшей сферы бытия (§ 57) — с «ангельской природы» (§ 68). Но «ангельская природа» не может заключать в себе начало греха эмпирического. — Эмпирическое начало греха в самом Адаме, как Человеке, и даже не в Адаме, а в Еве, в Первой Жене (§ 48; ср. § 51).

65. Несовершенный тварный мир отделен от совершенного тварного мира (но не обратно) непреодолимым пределом. Несовершенство непреодолимо, абсолютно определено и замкнуто в себе самом, хотя совершенство и содержит его в себе — как свой уславшающийся до полноты и уже и не определенный, уже и всецело единый с ним, совершенством, момент. Совершенство содержит в себе себя же и как только уславшающееся и потому еще не совершенное и как всецело уславшившееся (§ 50). Лишь такое допущение (не чуждое, впрочем, хотя и в иной форме индуистской философской мысли) примиряет сосуществование несомненно и непреодолимо несовершенного мира с несо-

нейшим существованием, онтологическим первенством и существом тварного совершенства. Но определенность несовершенного мира (в строгом смысле слова, не всеединства, а только системы множества — § 52) не что иное, как его внутренняя распределенность или неодолимая разъятость. Несовершенный мир реально разъят на мир идеальный и на собственно-несовершенный, в качестве же второго — на метаэмпирический или потусторонний и эмпирический (§ 57) и, наконец, — на свои моменты и качества.

Уже гностик **Василид** понял абсолютное значение предела (определенности) тварного мира и самого этого предельного мира. **Василид** не мог, подобно **Платону** и **Плотину**, им пренебречь и, в скорбном недоумении остановившись пред неодолимостью предела, попытался «спасти» мир — опустить на него пелену «великого неведения». Это не было выходом; и **Валентинианская** теологема искала другой. — Последний женский эон **Божественной Плиромы**, **Энфимисис** встосковала желанием **Полноты**. Устремилась она в **Бездну Плиромы**, в исток и начало ее: в неисследимую и вечно молчащую **Пучину (Вифос-Сиге)**. Там ждала ее неминуемая гибель, неудержимо влекшая и прочие эоны, которых она взволновала полетом своим, всю **Плирому** за пределом **Высшей Четверицы**. Но навстречу **Энфимисис** подъялся из **Бездны** и стал на пороге **Высшей Четверицы Орос**, неодолимый **Предел**. Он остановил лёт обезумевшей **Энфимисис**, отсек от нее ее темное желание и изверг его за предел **Плиромы**, в кромешную тьму. А вновь рожденное всею **Плиромою Дитя**, новый совершенный эон **Христос** разъяснил и **Энфимисис** и всем эонам неодолимость **Предела** — непостижимость **Вифоса**. **Христос** даровал покой — опустил пелену «великого неведения»... Но там, во тьме кромешной, осталось отсеченное и извергнутое темное желание **Энфимисис** — **София Ахамот**. Она не существовала, хотя и не не существовала, пока не просиял на **Пределе** или **Кресте Плиромы** **Христос**, пока Он касанием своим не образовал блуждавшую во тьме, светом не привлек печальную ночную птицу. — **София Ахамот**, раскрывающая себя, как наш мир, вернется в **Плирому**, чтобы соединиться с небесным своим женихом — **Христом**.

Трепетно белые крылья
Реют, эфиром объятые,
Слезы, огни не вечерние.
Лик в них сияет светло.

Кровь загорается красная,
Слезы дрожат самоцветные,
Лёт мой свободен и тих.

Ближе сиянья приветные.
Здесь я, **София Прекрасная**.
Здравствуй, **Небесный Жених!**

Однако и пред новою четою Плиромы не падет пелена великого неведения, не откроется завеса Святого Святых.

Таков путь гностической мысли, осознавшей предельность космоса и страдающей ею. Она уже не может забыть о пределе, но не дерзает его разрушить и не знает, что он существует потому, что преодолен. В осознании двух пределов: предела Плиромы и предела в Плироме, гносис постиг абсолютное, Божественное значение предела и, при всем смешении Божественного с тварным, приблизился к пониманию взаимоотношений между несовершенным (землею и «первым небом») и совершенным («третьим небом»), несовершенным и идеальным («вторым небом», «звездным» — ср. схему § 46). Но он предела не преодолел.

Только христианство, отчетливо осозная всю предельность мира, отрицает отмену несовершенного в совершенстве (ср. § 61), утверждаемую язычеством, и вместо допускаемого гносисом некоего усовершенствования учит о преображении и полноте обожения (theosis). Но и то лишь в лоне Вселенской Церкви. В католичестве и обусловленном им протестантстве эмпирия понимается, как не обладающая самоценностью, как «временная» юдоль испытаний, как подлежащее отмене бытие, в связи с чем идея обожения исчезает в идее спасения души («salus animarum» — ср. § 34 сл.). С другой стороны, реалативизируются и эмпиризируются идеальное и совершенное: они наивно антропоморфизируются. Предельность в Абсолютном подменяется предельностью Абсолютного. Процветший в Риме гносис Римом не преодолен.

Тенденции западного христианства прослеживаются во всей западно-европейской культуре. Западные философы такие же еретики, какими были гностики, ариане, монофизиты и т. д. И едва ли их преимуществом является то, что они еретиками себя не сознают. — Философское утверждение абсолютной непознаваемости Абсолютного, лишаемого всякой чести путем лукавого переименования Его в «трансцендентное», и есть утверждение абсолютной и абсолютно-непреодолимой предельности мира. Это — попытка замкнуться в границах эмпирии, Кантово унижение паче гордости. Словно в чем-то — хотя бы в немощи знания — может быть тварь абсолютною! Во внутренне-противоречивой теории абсолютной предельности (само осознание предельности — величайшая заслуга Канта) нет ни «абсолютного», определенного хотя бы тем, что она начинается за границей «имманентного», ни «относительного», которое оказывается обладающим абсолютною «имманентностью», т. е. неправоммерно обожается. Понятно, что два противоположных понятия («трансцендентное» и «имманентное») родили третье — «трансцендентальное», «неведомого зверюшку». — Утверждение абсолютной непостижимости Абсолютного есть уже некоторое постижение

Его (§ 1). Сознание предельности мира есть отрицание его абсолютной предельности и опознание того, что выше предела. Если утрачено понимание этого, Абсолютное неизбежно ограничивается, подменяемое абсолютированным предельным, метафизика же и Богословие теряют всякий смысл.

Но каким образом может существовать предел в совершенном всеединстве? Видимо, его не может и не должно быть: ни в самом совершенстве ни в несовершенстве, как его моменте. Тем не менее эта алогическая предельность есть, есть, как закосневшее в своем несовершенстве несовершенство, как несовершенный мир, не усовершеншающийся далее некоторой грани. Но если мир не усовершеншается, — не осуществляется Всеблагость (§ 12 сл.). А это невозможно. Если же Божья Всеблагость есть, — нет предельного мира. А он все-таки есть (ср. §§ 50, 59 сл.).

Предельность мира есть его конечность, ограниченность его и всякого его момента, а вместе — и свободы. Если мир не осуществляет полноту Божественности, — он не хочет ее осуществлять, но останавливается на некоторой границе в меру его свободного хотения. Но мир не стоит, а движется, хотя и в границах, им самим очерчиваемых. Как бы он ни оконечивал себя, никогда его бесконечность не обращается в простую конечность. Оконеченная бесконечность, т. е. не приятное тварью всецело обесконечение ее конечности Богом (§ 13), остается бесконечностью и лишь становится «дурною», потенциальною (§ 60), причем потенциальность не преодолевается, но только определяется бесконечностью актуальною, идеальным бытием (§ 57). Оконечностью всеединства пределом не в том, что становится конечным число его моментов, а в том, что каждый из них делается оконечным. Его же оконечность не в конечности числа его индивидуализаций, а в оконечности каждой из них. Предельный мир в самой предельности своей неисчерпаем или потенциально-бесконечен. И преодоление этой потенциальной бесконечности не что иное, как преодоление самой предельности или усовершенствование в истинное всеединство.

Предельный мир предельно потому и в том, что не хочет вполне осуществить себя и в себе — Бога. Это и есть вольная недостаточность Богопричастия (§ 64), в качестве же недостаточного хотения — зло.

66. Часто добро определяется, как то, что согласно с данным человеку (миру) Богом законом, и нравственная деятельность понимается, как соблюдение «заповедей». В значительной мере «законническим» является библейское учение о добре; и Моисеево Десятословие естественно развивается в законодательство Ездры и Талмуд. Иудейское сознание подчиняет все бытие

идее «берит» (завета), словно возвышающегося не только над миром, но и над Богом. Однако уже в Быт. III, 16 сл. и 22 ясно, что различие между добром и злом глубже различия между соблюдением и нарушением заповеди. Соблюдение заповеди не созидает добра; и опознание ее ниже различия между добром и злом. В нарушение заповеди добро лишь раскрывается. — «Наша неправда открывает правду Божию» (Рим. III, 5), а неправда сказывается в нарушении закона (ib. II, 12; V, 13; VII, 12 сл., 7 сл.). В законе добро и зло опознаются; но добро созидает закон, а не наоборот.

Законническая теория покоится на односторонне-дуалистическом истолковании основной религиозной апории (§ 6) — Человек противопоставляет себя Богу и полагает себя вне Его. Поэтому закон Божий должен быть — или 1) всецело Божественным, т. е. Богом, или 2) всецело человеческим, человеком, или 3) чем-то особым, не Богом и не человеком. В третьем случае закон даже не познаваем ни для Бога ни для человека, ибо существует не для них, а «в себе», т. е. его абсолютно нет (§ 65). В первом случае закон не доступен человеку, т. е. для него все равно, что не существует. Остается только третье допущение. Но тогда на основании чего можем мы утверждать, что закон дан человеку Богом, а не выдуман самим человеком... Закон и добро обнаруживают себя в смысле качественней эмпирического и только эмпирического человека: их санкция и основание только в человеке. Если же так, то человек может и переменить закон, а добро сделать злом и обратно. Но человек подобной переоценки совершить не может, к тому же считая всякую свою нравственно-религиозную оценку абсолютною. Значит, ошибочна исходная дуалистическая предпосылка и падает законническая теория.

В ней добро и закон получают чисто относительное значение. — Бог дал человеку произвольно придуманное Им правило, которое, конечно, мог заменить и другим, противоположным. Суть заповеди в запрете, как таковом, не в содержании. Богу важно было испытать послушание человека. И весь данный человеку закон — только правила для упражнения, смысл которых кончится с концом времени испытаний (§ 66). Самоценность земной жизни теряется. И не безразличен ли тогда Бог к добру и злу? Далее, — законническая теория necessarily является теорией добра отвлеченного. Или добро выразимо в законе, но тогда оно не содержит в себе ни крупницы конкретно-доброе; или добро — все доброе во всей конкретности своих осуществлений, но тогда оно в отвлеченных нормах не выразимо. На почве законнической теории исчезает смысл конкретного добра, ибо много возможностей «обходить закон» (вульгарно-иудейский формализм, пробабилизм, пробабилиоризм и т. п. Ср. § 64).

В связи с отвлеченно-законническим пониманием добра стоит выражение нравственных предписаний в форме запрета, как и определение добра в смысле воздержания от деятельности. Из десяти заповедей Моисеевых семь даны в форме запрета, восьмая (= первая) соединяет его с повелением и только две положительные. Иисус же, пришедший не нарушить, а исполнить закон, без этого исполнения остающийся как бы пустым, обосновывает его двумя «заповедями»; и обе они положительные. Повторяя, даже усугубляя запреты, Христос всегда раскрывает положительное их содержание, как деятельность любви. По христианскому сознанию добро никогда не может быть пассивным воздержанием, но всегда — нравственная деятельность (ср. § 21), и его существо не определимо запретом, ибо добро, а не зло первоосновно. И вполне понятно, что Иисус Христос выражает Свое учение не в системе или кодексе морали, а в деятельности и жизни, словесно же — в конкретных примерах и притчах. Примеры и притчи не исчерпывают, конечно, и малой доли возможного. Но они лучше, чем любая отвлеченная норма, позволяют осознать и пережить идею добра, символизируемую ими (§ 20), и, проникшись ее диалектикой, ее осуществлять. — Добро всеедино; всеединое же лучше и легче постигается не отвлеченно, а конкретно: в конкретных его индивидуализациях и символах. Конкретно-символически познавая добро в данном его явлении, мы стяженно познаем добро, как всеединство, и ему себя сообразуем. Высшее выражение добра не норма, а Иисус Христос.

Добро всегда деятельность личности, опознаваемая как абсолютно-должная, как идеальная цель. Если доброе действие не осуществляется или осуществляется недостаточно, не осуществляющий его в том виновен (ср. §§ 64 сл., 50): его вина или моральное зло — неисполнение должного. Должное остается должным независимо от того, хочу я или не хочу, могу или не могу эмпирически его совершить. И не совершая его я виновен перед Абсолютным, в осознании чего вместе с установлением связи добра с человеком — ценный мотив законнической теории. Из абсолютности же добра вытекает отсутствие в нашем мире добра совершенного. Эмпирически границ лучшему нет; и чувство «нравственного удовлетворения» — зло.

67. Из наличности во мне критерия добра, из того, что этот критерий, коим я «одобряю» или не «одобряю», есмь я сам, следует, что я есмь всеединое добро в особом его, «моем» аспекте (ср. §§ 19 и 42). Но я-несовершенный — несовершенная индивидуализация всеединого добра, стяженная. И даже «мое» всеединство добра есть только моя идеальность. В качестве индивидуализации всеединого добра я — индивидуализация Адама в его отношении к Богу; и потому я познаю абсолютную значимость и добра в целом и всякого конкретного добра (§ 53).

Для существования и опознания добра нет никакой необходимости во зле, как в чем-то ином, добру противостоящем и его отрицающем. Не злом определяется добро, как не ложью истина, не небытием бытие. Но всякое определение предполагает «не». — Добро определяется чрез «еще не» и «уже не» добро (ср. § 37), т. е. существует на основе самостановления. В ограниченности же «распределенной» действительности это становление, будучи и само умаленным, дает разные степени добра. И процесс развития добра в целом и в каждом из моментов обладает апогеем (§§ 55, 59). Однако нам уже известны трудности и условия эмпирической оценки (§ 54), представляющейся столь простою в сфере законнической морали и запретительных норм. Отвергая эту мнимую простоту, отвергая обычную нравственно-религиозную оценку, основанную на определении добра чрез зло, т. е. на абсолютировании зла и небытия, мы должны помнить: «не судите, да не судимы будете». Ведь, чтобы нравственно «судить» человека, необходимо измерять его его же идеальностью — ангелы (§ 57) окружают Сына Человеческого, грядущего судить мир — и определять степень его приближения к ней чрез его индивидуальное отношение ко Христу Иисусу. А это еще не дает прямого основания для сопоставления данного человека с другими, такими же грешными. И кто знает Иисуса Христа?

«В тот час, когда бы Господь пожелал у меня взять назад Свое сокровище, ссуженное мне, у меня не осталось бы ничего, кроме тела и души; а это есть и у неверных. Должен я верить, что, дай Господь такие блага, какие дал мне, разбойнику или даже неверному, что они были бы вернее Богу, чем я». «В иконе Господа или Присноблаженной Девы, написанной на дереве, воздается честь Господу и Присноблаженной Деве, и однако это — икона и дерево. Так и раб Божий есть некая икона, т. е. тварь Божия, в коей чтим Бог за благодеяния Его; но сам человек себе ничего не должен приписывать, как дерево или икона, а надлежит воздавать честь и хвалу одному только Богу». И «блажен раб, который о благе, высказываемом и совершаемом Господом чрез него, радуется не больше, чем о благе, высказываемом и совершаемом Господом чрез другого».

Нет в Боге, как в Божественном Всеединном Добре (§ 42), достаточного основания для зла, которое и нами-то мыслится, как инобытное и противостоящее Богу. Но если нет зла в Боге, нет зла и вообще. В противном случае или надо признать, что Бога нет, или необходимо допустить, что нет ни зла ни добра, а Бог — всеединство добра и зла. К подобному учению близки религия Зороастра, различающая Ахура-Мазду, Ангро-Майнью и высшего Бога — Зарвана, Як.Бёме и Шеллинг; но оно внутренне-противоречиво.

Если Бог — Благо, а не зло и не «благо и зло», нет зла и в мире. Ведь не может же зло возникнуть из ничего собственною

своею волею, как, пожалуй, склонен думать эволюционист, только и делающий, что исповедующий самозарождение. Не в силах из себя или из ничего создать зло и человек, сам из ничего Богом создаваемый. Принудительною неустранимостью этих соображений пренебречь нельзя, хотя ныне, в эпоху увлечения «иррациональным» (§ 2) и пренебрежительного пошвыривания доводами разума, приходится даже у «философов» встречать весьма своеобразные «мысли». Остерегись пока, читатель, вместе с философами делать из нашего утверждения поспешные и «разрушающие» нравственность выводы, дабы не уподобиться Ахеру, произведшему опустошения в насаждениях.

В несовершенном мире добро утрачивает некоторые черты, присущие ему в мире совершенном. — В нем нет уже совершенства сверх совершенства. В нем можно уже усмотреть некоторую лестницу моментов по степени их добра, иерархию несовершенства (§ 54). На этой лестнице всякий высший момент относится к низшему, как большее добро к меньшему, к не-добру. И не-добро одного момента является по отношению к добру другого чем-то реальным не потому, что оно — зло, а потому, что оно предельно-недостаточно и замкнуто в себе. В несовершенном мире одно добро исключает другое, и предельность всякого есть зло. Так в несовершенстве есть нечто, чего нет для его совершенства, — непреодолимый предел. Для совершенства предела нет; для несовершенства он есть. Следовательно, как-то он должен быть и в совершенстве. В уяснении это[го] — путь к пониманию зла.

68. Я свободно-недостаточно хочу во всех моих моментах. В каждом из них я противостояю себе самому стяженно-всеединому, и в факте противостояния опознаю необходимость моей недостаточности — себя самого, как косную силу. Но ведь я сам — один из моментов всеединого Адама, в качестве которого я недостаточно хочу и во всех других людях и во всех прочих моментах мира. Поэтому в моей индивидуальной ограниченности и необходимости я опознаю недостаточность Адама, как мне индивидуально-ограниченному противостоящую необходимость или косную силу, столь же тяжелый груз, сколь и увлекающую стихию, опознаю — первородный грех (§ 63). Позитивизм искажал идею первородного греха в... гипотезу наследственности.

«Одним человеком грех вошел в мир... В нем все согрешили» (Рим. V, 12); и все мы «умираем в Адаме» (I Кор. XV, 22), в «ветхом нашем человеке» (Рим. VI, 6). — Разумеется, первородный грех прежде всего конкретно-всеединный грех человечества. Но в Адаме он и грех всего мира. Противопоставляя эмпирическое бытие метаэмпирическому (§§ 57, 60) и несовершенное — идеальному, говорим о вине и «падении» (§ 59) ангелов.

Раз «пал» всеединый Адам, не могли не пасть и ангелы: ангельский мир должен был возникнуть в акте творения, как разъединенный с эмпирией и — в себе — на идеальное и греховное метаэмпирическое бытие (§ 57), причем эмпирия и метаэмпирия должны быть «после» него (§ 56). И ни один из ангелов не мог быть достаточным и невинным. Ибо совершенство одного, хотя бы малейшего момента всеединства невозможно без и вне совершенства всех. Если все ангелы не пали, мир не всеединство. Но Божья Благодать спасла во Христе весь мир. Во Христе и чрез Христа совершенны и спасены из предельного несовершенства все люди, все ангелы, всяческая тварь. А в Боге, в коем «нет изменения и тени премены» (Иак. I, 17), все существа, сотворенные Им, «всегда» совершенны. Поэтому и «ангельский мир» истинно существует в Боге, т. е. не только «пал», а и «восстановлен» или — «и остался верным Богу». Восстановление Человека есть и восстановление «третьей части» ангелов (§§ 33, 57) и сохранение ангельского мира в качестве «идеального», подобно тому как сохранено и несовершенное эмпирическое бытие (§ 61). Мы видим метаэмпирический мир и «павшим» и «восстановленным»: и в качестве метаэмпирического несовершенства и в качестве отражающей совершенство идеальности. Но по недостаточности нашей мы думаем, будто это два мира, а не два модуса одного, ибо два модуса так же взаиморазличны, как два мира.

Первозданность Человека следует понимать, как непостижимый субстрат теофании (§§ 14, 48 сл.) и как возможность Человека совершенного. Недостаточность же мира есть, во-первых, иное обозначение его становления и, во-вторых, греховная предельность этого становления. Она — переход от «posse» к «esse» (§ 5), и переход предельно-незаконченный. Недостаточность во втором смысле — греховность Человека и словно остановка его на некоторой ступени раскрытия, но не остановка самого раскрытия и движения, а всеединая умаленность их (§ 65). Это словно вольная лень или вольная сонливость Человека, дремотное его бытие. Глубокий смысл скрыт в словах книги Бытия о том, что разъединение Человека на мужа и жену (§ 52) произошло во время сна Человека. — Сон ниспослан Богом. — Конечно. Все от Бога, и даже недостаточность Человека существует только потому, что Бог хочет ее, как пути к совершенству, «попускает» ее ради высшего Блага, коего человек иначе не приемлет (ср. § 64).

Разъединение Человека на мужа и жену (Бытие, II, 21 сл.) прежде всего — разъединение его с Богом, утрата им бодрственного Богобытия и противопоставление себя Богу: «откроются глаза ваши, а вы будете, как боги...» (ib. III, 5). Далее это разъединение внутри человека является противопоставлением низшего высшему: земли — небу, человека — ангелу, женственной твар-

ности — благодатной мужественности (§ 48). — «Увидела же-на, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно» (ib. 6). Жена увидела одна, без мужа; и увидела она инобытие, проникаясь утверждающей ее ограниченность похотью (§ 61); вкусила первая, отъединенная от мужа своего и от Бога. Адам же отвечал на зов Божий: «Голос Твой я услышал в раю и убоялся, ибо я наг» (ib. 10); а нагота и есть недостаточность пред лицом Полноты, устыжающая и устрашающая потому, что себя бережет (§ 60). Наконец, разъединение является распадом Человека на познаваемое-непостижимое и на убежденное «нагое» бытие, содержащее познающим и противостоящее познаваемому-непостижимому (ср. § 24), т. е. разумное познание, как познание ограниченное. Поэтому «разумность» есть познание добра и «еще чего-то», что добру мнимо противостоит и, абсолютируемое в мнимое бытие или «зло», ограничивает добро своим «не» (§ 66 сл.). Ограниченная и греховная разумность — разъятие блага-бытия или смерть, приятие (опознание) мертвого или праха земного. Греховный разум — змий, коему сказано: «Ты будешь двигаться на чреве твоём и будешь есть прах... И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в палу» (ib. 14 сл.). И не мутится ли разум, когда охватывает человека страсть? И не разум ли делает плотскую страсть развратом?

69. Зло или грех-вина человека — его разъединение с Богом, самоудинение. Желая, чувствуя, мысля, существуя, человек уже хочет и приемлет Бога; но он не приемлет Бога и не един с Ним за гранью свободно поставляемого им себе самому предела. Не отдавая себя всецело другим людям, другим Божьим тварям и Богу, человек становится некоторым мнимым самобытием, «как бы богом». Его самосознание умяляется в греховное наивное и мнимое самообожение (§ 68). Не потому он наивно себя обожает, что уединяется в себе; не потому уединен в себе, что себя обожает. Но он сразу и обожает себя в своем самосознании и обожает себя в самоудинении — не хочет Бога больше, чем хочет. Как в самом деле возможно самообожение, если нет самоудинения? и как возможно самоудинение, если нет самообожения, а есть сознание, что все от Бога и Божье? Не из неведения или недомыслия проистекает самообожение — тогда бы оно не создавалось, как грех (§§ 62, 64). И не совместимо оно с полнотою Богознания. Может ли тварь, сознающая себя тварью, а Бога — Богом, сказать Богу: «Вот Ты — Бог, а я хочу стать на Твое место»? — Это и безнадежно и бессмысленно: в сознании себя тварью она уже всеедино хочет быть Божьею тварью.

Греховное самосознание — уединение и сознание мнимой своей самобытности, самообожение, гордыня. Гордец сознает себя, как свое неотъемлемое достояние, хотя все получено им от Бога и превращено им в его «собственность» лишь «хищением». Признавая себя единственным средоточием бытия, гордец тем самым пытается уравнивать себя с Богом. Поэтому гордыня лежит в основе дуалистической религиозности, пантеизма, идеализма (§ 6).

В совершенном всеединстве всякая личность является его единственным средоточием (§§ 46 сл., 53 сл.). В сознании этого и стремлении к этому греха нет. Если я хочу быть Богом — такова причитаемая мною воля Божья (§ 12 сл.). Но я греховно-недостаточен, полагая, будто в моей ограниченности являюсь всем или хотя бы некоторым самобытием, приписывая моему несовершенству формальные признаки Бытия. В этом случае я незаконмерно смешиваю мое несовершенство с моим совершенством, мое тварное бытие с моим Богобытием. Я раньше времени спешу сорвать плод с Древа Жизни и Добра, не вступаю на путь Богобытия. Не отдаю себя всецело Богу и потому, всецело не делаясь Им, не делаюсь всецело и самим собою (§§ 61, 52). Я не могу стать средоточием бытия без самоотдачи другим его моментам, которые, чрез нее став каждый единственным его средоточием, своею самоотдачею сделают и меня таким же единственным средоточием его. Вместо того, чтобы, «повторяя» путь Всеблагости, прежде всего без остатка отдать себя всему, косно замыкаюсь я в моей «худобе». В этом основная вина моя, гордыня, являющаяся мою недостаточность. Недаром вырождается она в глупое чванство.

Гордец считает своим «похищаемое» и «утаиваемое» им. Но не принадлежащее ему искони легко и теряется: само уходит. И боясь потерять мнимое «свое», мнимого «себя», гордец становится скупым и жадным. Жадность — желание обладать «своим», не-желание отдавать «свое». — Во всеединстве все должно быть и моим, и мною, быть всегда и неотъемлемо: так, что нечего бояться утраты. Но для этого все должно ранее вполне быть самим собою, т. е. быть и чрез мою самоотдачу. Совершенство превышает несогласуемость отъятия с неотъемлемостью в невыразимо-прекрасной жизни любви. Греховно-жадный, я вольно не вижу, что, пребывая в недостаточности, никак не стать достаточным, что истинно неотъемлемое и «спокойное» (жадность же беспокойна) обладание своим возможно лишь тогда, когда я не меньше всего. Потому жадность и бессильна, а сын скупца — всегда расточитель.

Жадность кажется активной потому, что гордыня обнаруживается не только в обладании, а еще и в стремлении приумножить свое «богатство», сделать «своим» чужое. — Смотрю на чужое с тайным желанием сделать его моим, за-ви-дую (in-video). Но не получить мне его, если раньше не отдам своего. Даже чтобы хотеть чужое, я должен был раньше воспринять и знать его, т. е.

как бы отчу[ж]ить часть себя самого. Истинное мое стремление сделать «моим» в с е ограничилось в неможное, ибо не осуществляющееся, желание достичь этого без самоотдачи. Уже и не хочу всего, завидую лишь малому — не вижу ценнейшего. Мое стремление бессильно, замыкаясь в тесноте моего горделиво-уединенного и мелочно-жадного бытия. Тем оно сильнее в нем. — Завидуя мучаюсь и горю — ибо зависть подобна неугасимому огню — не тем, что приобретаю, а тем, чего не достичь. Знаю смутно, что у меня нет того-то и того-то, чем обладают другие. Сознаю смутно свое ничтожество, от которого не спасет никакая жадность. И гордыня уязвлена — язва горит и гноится. То пытаюсь замкнуться в горделивом одиночестве — не удается надолго, — то пытаюсь отнять чужое и... страдаю, ибо ничего отнять не могу или отнимаемое мне не годится. Вижу всю оскорбительность зависти для моей же гордыни, бесплодность ее и... все-таки завидую.

Но ведь тем, что несомненно «мое», я еще наслаждаться могу? — Да, но как! — Для меня разъединенного невозможно уже всецелое, не расчленимое наслаждение тем, что во мне и я сам. — Многое из моего уже исчезло; многое уже не привлекает. Я распадаюсь на «элементы» (ср. гл. III), уподобляюсь делимому на части телу, о в е щ е с т в л я ю с ь. Телесность греховная, не одухотворяемая, «тело душевное» (§ 35) делается формой моего бытия. И мне уже по силам только телесные наслаждения. Снижаю до системы мое единство, уничтожаю гармонию моего бытия и уже не слышу ее. И вновь узнаю грех моего недостаточного стремления к единству, мою гордыню. Забывая о целостности и гармонии моей, либо, в порыве ложного аскетизма, калечу мое тело либо отдаюсь безумному вихрю моих плотских атомизированных похотей, а в них — истлеваю, ибо «помышления плотские — смерть» (Сим. VIII, 6 сл.)... Но если я уже так разъединен, что не в силах справиться с вихрем моих желаний-атомов, мне необходимо прежде всего собрать себя, сосредоточиться и для этого упражнять свою волю, т. е. быть аскетом, ибо смысл слова «аскеза» — упражнение. Только этим путем найду я мой «лад», мое выражение мировой гармонии, мое целомудрие или «*sophrosyne*».

70. Плотские грехи (*luxuria, gula*) — недостаточность целомудрия, как лада или гармонизованности человеческого естества. В обычном истолковании христианского нравственного идеала часто сказывается отрицательное отношение к собственно-плотскому чувству, осуждаемому под именем похоти (*concupiscentia carnalis*); и на этом осуждении, т. е. в конце концов, на признании естества злом, строится аскетическая и преимущественно католическая теория брака. Он не грех, но так что-то вроде греха (*remedium concupiscentiae*). Ссылаются на слова ап. Павла (I Кор. VII). Но

Павел сопровождает свои советы знаменательными оговорками, «думая», что «и он имеет Духа Божьего». Он мотивирует свои советы «жалостью» к пастве, желанием избавить ее от «скорбей» в виду того, что «близок день Господень». Мы знаем (§ 56), что предчувствие «дня Господня» первым поколением учеников Христовых, да и всеми ожидающими его неложно: конец мира близок. Но и Павел вместе со всеми слишком эмпиризировал этот конец, не поняв до конца слов Господа. Следует ли из того, что Павел не ошибся в своих «советах»? Надо ли оставлять мир и в ожидании его конца бросать возложенное на нас дело Божье? Может быть, в истинном христианском браке, который выше и труднее языческого и иудейского (а в формах иудейского или языческого жила еще паства ап. Павла), нет роковой необходимости забывать о Боге ради жены, но, напротив, указан особый подвиг, дана особая цель?

Не все должны жениться. — «Есть скопцы, которые такими родились от чрева матери; и есть скопцы, которые осклоплены людьми» (Мф. XIX, 4-12). Так же не должны искать брака и те, в ком нет плотского вожделения. Это — «скопцы, которые сами себя осклопили ради Царства Небесного», одни — всецело сверх-всевременным актом, другие — еще и эмпирически. Из слов Спасителя ясно, что Он с особым одобрением относится к обрекающим себя на девство. Но на вопрос учеников, надо ли тогда жениться, Христос отвечает: «Не все вмещают слово сие, но те, кому дано». Таким образом девство — особый дар. «Желаю, чтобы все люди были, как я, но у всякого свой благодатный дар от Бога, у одного — такой, у другого — иной» (I Кор. VII, 7). Разница между девством и супружеством в том, что у девственников иная, высшая задача в эмпирическом мире, чем не исключается, однако, возможность некоторой их ограниченности и даже вины. Ведь они не исполняют Божьей воли, подтверждаемой Христом, который не разрушал закона: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. I, 28 — Мф. XIX, 4 сл.). И вопреки тому, что он склонен обобщить закон своей индивидуальной природы (I Кор. VII, 4 сл., 8 сл.), Павел сам раскрывает глубочайший смысл христианского брака. — Тела наши — храм Духа Святого (VI, 19; ср. 13), а телесно соединяющиеся делают одним телом (ib. 16), так даже, что неверующий освящается верующею супругою (VII, 14). «Любящий свою жену любит себя самого» (Еф. V, 28), любит жену, как свое тело, как «Христос возлюбил Церковь» (ib. 25). В соединении мужа с женою — «тайна во Христа и во Церковь» (ib. 32). Ибо отношение между Христом и Церковью, как спасенным и обоженным в Нем человечеством, непорочно Женою, есть истинное супружеское отношение (§§ 48, 51). Отдавая Себя за Церковь (I Кор. XI, 25), Христос отдает Себя ей и ее образует и обожает (ср. § 49). В

двуединстве с нею силою Духа Святого Он — истинный Богочеловек, она — Его человечество, Его тело.

Разъединенное с Богом, а потому и в себе, грешное человечество распадается на мужа и жену (§ 52). Ни муж без жены ни жена без мужа не является полным человеком, «восстановление» же их единства возможно лишь в Любви или Духе Святом (§§ 39, 41). По существу своему земная любовь — поиски «своего» человека, своей «половины», жажда полноты и задача самовосстановления. Брак во Христе и во Церковь — соединение грехом разъятого, восстановление храма Духа Святого, и вместе — соединение «восстанавливаемой» двуединой личности со Всеединою Личностью Христа (§ 49), одним из моментов которой она должна быть. Отсюда, однако, не следует, что для иных людей не может быть особым даром девство.

Всякий человек и в себе самом является двуединством мужественности с женственностью, из которых обычно одна в нем преобладает и требует восполнения другою извне. Но есть и «скопцы» и девственники. Поэтому надо допустить, что наряду с нуждающимися в браке «четными» личностями (точнее — «половинками» одной не эмпирически двуединой) существуют на земле и «нечетные» или «эмпирически двуединые». Эмпирически возможно двуединство, заключенное в границы индивидуально-личного бытия. «Могущий вместить» девство не нуждается в восполнении потому, что по благодати Божьей, которая есть и его собственный свободный сверхэмпирический акт, в себе самом содержит достаточную для него эмпирическую полноту. Разумеется, эта полнота несовершенна: меньше, чем в браке. Она была бы равною ей, если бы возможным был партеногенезис во исполнение Божьего завета плодиться и множиться. Но партеногенезис был возможен только в Деве Марии силою нисхождения на нее Духа Святого.

Закон нечетной личности, ею самую свободно, хотя не эмпирически определенный, — девство. В девственном целомудрии должна она осуществлять себя так, как для четной личности возможно лишь чрез брак, и так еще, как для четной невозможно, ибо цель нечетной личности выше. В браке же для нее грех, вина и кара; и браку она не в силах всецело отдаться. С другой стороны, ее вина еще и в том, что она не может выполнить заповедь Божию о становлении в многоединство иначе, как нарушив свой закон. В невыполнении этой заповеди — ее кара, выражающаяся, как мука одиночества и борьба с похотью. Оправдывается целомудрие девства только благословением Церкви на подвиг Христов в таинстве пострижения. Потому покровительница иноков — Мать Божия, в совершенном индивидуальному двуединстве своему выполнившая заповедь Божию — Всеединого Христа родшая — и не грешная виною плотского похотения.

Если нечетная личность целомудренна лишь в девстве, целомудрие четной — лишь в честном браке с восполняющею ее, т. е.

в исполнении ею своего закона, тоже свободно и сверхъэмпирически ею самою определяемого. Для четной личности девство — грех, оправдываемый только приносимым в Церкви (т. е. и сверхъэмпирически) обетом и благословение Церкви; для нее — девство вина и тяжкая кара неудовлетворенного вожделения. Если же кто скажет: «Почему я обижен тем, что мне дан низший удел, а не иночество?» — отвечаем: «Скажи лучше, почему ты сам не выбираешь себе лучшего, ибо ты сам свободно, хотя и сверхъэмпирически брак себе выбираешь».

У четной личности только одно единственное дополнение. Истинные «супруги» свободным сверхъэмпирическим актом друг друга «избирают», и потому эмпирически являются как бы предназначенными друг для друга судьбою, «сужеными» (§ 39). Любовь их никогда не может быть ни виною ни скверною. Она — вожделение истинное и совершенное, не похоть. Однако необходимы высокое духовное развитие и неустанный религиозно-нравственный труд, чтобы найти своего избранника на земле, не «пропустить» его и не «ошибиться». Ведь в эмпирическом человеке вожделеет о восполнении и его животность. Она же бессмысленна и слепа, не умеет, не одухотворенная, узнать своего «суженого», а только влечет и горит. И всякая ошибка есть вина, в себе несущая и свою кару. — Не «заметил» ты твоей избранницы, прошел мимо, — ты виновен. Остановился на ком-нибудь другом, — еще виновнее: вожделение твое выродилось в греховную похоть. Раз ты не нашел твоей избранницы, ты должен «оскопить» себя ради Царства Небесного, где «не женятся и не посягают», но где как-то восполняется твоя недостаточность. Если же ты не «вместишь» этого слова и женишься, может быть, даже не разумея тайны брака, — ты приумножишь свою вину. И еще хуже, если ты все дальше отходишь от личного бытия и, удовлетворяя твою страсть с кем попало и как попало, ниспадаешь до уровня неразумного и уже неспособного понять тайну брака зверя. Мало истинного вожделения в греховной твоей похоти, которая для тебя, человека, — вина, хотя и не вина для страдающего твоим грехом животного.

Осмысляя тайну брака, не должно забывать, что брак — таинство и «тайна во Христа и во Церковь», т. е. не ограниченно-эмпирическая. Нельзя судить о браке «по стихиям мира сего». Знаем ли мы, какой брачный союз истинен? — Он узнается не по внешним признакам: не по житейскому благополучию и в и м о м у счастью. Редко браки бывают истинными: большинство оскверняет и отрицает таинство. Но грешная брачная жизнь возможна и в истинном браке. И может быть, всякий освященный Церковью брак истинный, а только мы его оскверняем и извращаем. Церковь может ответить на такие вопросы, но Она, не стесняя нашей свободы, отвечает всеедино, т. е. не без нашего собственного ответа.

Таким образом в греховной похоти мы усматриваем лишь недостаточность вождения. Я должен мое вождение осуществить, «попечения о плоти не превращая в похоть». Вместо этого я, не различая и не разумея, отдаюсь похоти и разрушаю целостность моей природы. Я «разворачиваю» мое единство — делаюсь развратным. Уже не могу удержать даже единство моей похоти, но — расчастняю ее, делю на элементы, разлагаю наслаждение и в нем самого себя. Гоняясь за отдельными моментами, разрушаю их согласованность. В этом моя вина, и вина не только данного моего качественного, но — меня во всех моих качественных, а потому — вина, как грех, индивидуализуемый в моменте, и как грех, стихийно момент обуславливающий (§ 68).

Человек не ниспадает в животность (ср. §§ 59, 55), но — недостаточно одухотворяет свою животность. Вина же животности не в том, что она эмпирически ниспала из высшего состояния в низшее и в разъединенность, но в том, что она косно не подымается в высшее состояние и не объединяется (это и есть ее онтологическое падение). Разлагает грешный разум (§ 68). Но он — лишь познавательное качественное греховности в целом. И само разложение не иное что, как становление во всеединство, оказывающееся становлением в рассеянное множество потому, что не сохраняется и не возрастает единство.

71. Хотя в гордыне и жадности момент замыкается и стремится утвердить себя отъединением от всякого инобытия (§ 69), его связь с инобытием не исчезает и с очевидностью предстает в любострастии (§ 69 сл.) и зависти. — Завидуя, я всматриваюсь в инобытие, как чужое, и немощно хочу сделать его моим. Я хотел бы не видеть чужого, хотел бы, чтобы не существовало другой обладающей им личности. Поэтому зависть не только по имени родственна ненависти: она уже содержит в себе ненависть, в существе своем тоже бессильную. Ведь, если я ненавижу и хочу «поглотить» другое существо, ненависть моя, гнев мой или ярость, остается бессильным клочкотанием внутри меня самого. Бессильная, ненависть моя обращается на меня: разрушает внутреннюю и внешнюю мою гармонию, мое целомудрие. Ненавижу себя самого за бессилие моей ненависти, бессмысленно бью и уничтожаю себя. Подъяв меч, от меча погибаю.

Из природы всеединства следует (§§ 46 сл., 54), что я должен быть единственным средоточием всеединства, а все иное должно стать мною, иные же личности перестать быть. Но то же самое справедливо и для всякой иной личности. А ее и мое становление единственным центром всеединства возможно чрез полноту самоотдачи (§§ 12 сл., 38 сл., 41, 43, 61). Так и в ненависти моей, в моем стремлении единственно быть, есть онтологическая правда, тем, однако, умаленная, что я считаю собою только мое ограни-

ченное «я» и, равнодушный к иному, делаю для себя самоутверждение невозможным. — Ненависть моя прежде всего сказывается в равнодушии ко всему «чужому», к чужим радостям и страданиям, в холодной жестокости, столь иногда свойственной именно русским людям. Вместо того, чтобы, со-страдая всему существу, истинно преодолеть страдания и смерть, я замыкаюсь в моем маленьком, ничтожном существовании (§ 62). Радуюсь тому, что не я страдаю, а другие. Не волнуют меня чужие стоны и слезы. И я еще горжусь мнимым моим «самообладанием» — словно, прячась от страданий, действительно их преодолеваю. Впрочем, иногда с ужасом осознаю я мою холодность и ожесточенность, явственно усматривая в них вольную мою вину. Молюсь о ниспослании мне дара слез... Но Бог молитвы моей не слышит... И так же начинаю я относиться к собственным моим душевным и телесным мукам, воображая, будто я выше их. Но «выше», и даже не выше, а «вне» и х, не я, а что-то ничтожное, неспособное уже чувствовать.

Лучше быть холодным, чем теплым: холодный скорее станет горячим, и близость к смерти может быть приближением к истинной жизни. Но в холодной жестокости есть и другая правда — умаленное признание неизбежной стихии смерти, которой причастна ненависть, когда активно стремится уничтожить иное (§ 12).

В совершенном всеединстве чрез полную самоотдачу себя иному я приемлю его и делаю собою, и в причастии самозабвенной самоотдаче других — мое утверждение. Я - несовершенный скупоберегу мое ограниченное бытие, стараясь себя не отдавать. Поэтому и самоотдаче других моментов мне причастен я лишь в отношении их ко мне-ограниченному. Их самоотдача во мне и для меня умалется в мое эмпирическое самоутверждение, в гордыню и жадность. И в утверждении другими моментами меня я не отличаю собственно-моего от того, что должно быть отнесено на их долю. Мне кажется, будто я-ограниченный сам себя утверждаю, тогда как я лишь сопричастую утверждающей меня самоотдаче других (ср. § 53).

В ненависти моей обнаруживается стремление инобытия отдаться мне чрез его небытие. Я же, причастуя этому стремлению, сливаю его с моим обереганием себя-ограниченного. И стремление инобытия к небытию опознается мною преимущественно как мое в ненависти активной, в ярости и гневе; преимущественно как объективное — в равнодушной, холодной жестокости. Так как я не преодолеваю моей ограниченности и только противопоставляю себя инобытию, самоотдача иного предстает мне — как гибель иного, но не наша общая гибель. Потому же общее стремление не быть умалется в хотение мною того, чтобы не было иное, а стремление истинно чрез полную самоотдачу себя утвердить — в самоутверждение. Но даже в крайней умаленности моей есть доля эмпирически проявляющейся самоотдачи. Она ясна в «са-

дизме» — в наслаждении страданием и смертью иного. — Страдание иного услаждает меня лишь тогда, если оно в какой-то мере и мое страдание. В некоторой степени я переживаю причиняемую мною боль: только потому так и радостны для меня стоны моей жертвы. К тому же страдание, как отдача себя, есть и наслаждение, т. е. и самоутверждение, что очевиднее в «мазохизме» (§ 61 сл.). В любви же раскрывается правда садизма и мазохизма. — В любви ты насилуешь любимую, слышишь ее тихие стоны и ощущаешь ее боль. Ты хочешь сделать эту боль еще сильнее и острее ее испытать; ты наслаждаешься страхом любимой, которая холодеет и немеет в твоих объятиях. Но ты сознаешь себя правым, насилие же твое — твоим долгом, когда слышишь в этих столах мольбу о насилии и когда вы вместе несетесь по краю одной бездны.

По существу своему ненависть направлена на иную личность. Но обычно нам опознаваемо-ненавистны лишь качества инобытия: о личности, носительнице их, мы просто не думаем, ее уже не видя и обезли[чи]вая, овеществляя (§ 69 сл.) все инобытие. Желая уничтожить ненавистное мне качество другой личности, я стремлюсь уничтожить свободное, ибо личное, качество. Значит, я — или хочу, чтобы другая личность вместе со мною свободно его уничтожила, или хочу уничтожить и самое эту личность, что возможно лишь как и ее свободное самоуничтожение. Поэтому, ограничивая мою ненависть качествами иного (ср. § 53), я сам делаю ее бессильною. Ведь даже когда видимо мне удастся уничтожить ненавистные мне качества, они неожиданно с новою силою оживают. Угрозами и насилиями я могу заставить моего врага замолчать. Но, если он свободно не согласился со мною, он при первом случае вновь обнаружит свою волю, да и теперь отнюдь от нее не отказался, тая и растя ее в себе. Он находит «сочувствующих» себе: ненавистное мне выходит за пределы ограничено-индивидуального бытия, становится «социальным». Еще менее приводит к цели уничтожение иной личности. Здесь вполне очевидно, что вместе со «злом» я уничтожаю и добро, почему «сочувствие» к уничтожаемому еще сильнее. Да и не в силах я уничтожить свободную личность: она остается свободно-деятельною в других, ибо жительство ее не только на земле (§§ 57,60). — Я убил человека. Но он продолжает жить, даже во мне. Ведь я «помню» о нем (§ 26), по-прежнему, даже сильнее ненавижу его и борюсь с ним. Он же всегда со мною и упорствует в своем, мною не уничтоженном стремлении. Он по-прежнему не соглашается на вынужденную мною у него жертву жизнью и безмолвно укоряет меня за насилие. Он не «прощает» меня, но преследует, ни на шаг не отступая, подобно древним эринниям. Меня неодолимо влечет взглянуть на убитого мною. Я брожу вокруг

места его гибели. Вспоминаю, как плотоядно осматривал и ощупывал мою будущую жертву. Я кровно связан с убитым, навсегда.

В убийстве убийца связует себя с убитым, своевольно и односторонне совершая то, что могут совершить лишь оба они вместе. Поэтому убийца обречен «дождаться», пока убитый не согласится наконец отдать ему себя, а до той поры разъят, как разъявший высшую личность (§ 70). Такое «согласие» убитого и есть прощение, полагающее конец мукам совести, «оставляющее» убийце его «долг». Это не внешний акт. Это восстановление нарушенной гармонии мира, предваряющее усовершенствование мира Богом. — «Остави нам долги наши, яко же и мы оставим должником нашим». — Только убийца может простить убитого; и может он простить только Духом Любви, ниспосылаемым чрез Христа Иисуса, в коем одном истинно едины все. Нельзя прощать за другого: за других сам Бог не прощает. Лицемерны прекраснородушные оправдания убийц и преступников, свидетельствуют о малой любви и о «косматом сердце». Легко становится богохульным и легкомысленное отрицание вечных мук во имя Божьей Любви: Божья Любовь не насилует человеческой обиды и ниспослана нам в свободной любви Богочеловека. С другой стороны, ясно существенное различие между простым убийством и убийством на войне. — Христианский воин, идя в бой, подчиняется необходимости грешного мира и грешит. Но он прежде всего отдает себя в жертву и заранее прощает своему врагу, соглашаясь принять смерть от его руки. Этим он не уничтожает ни своей ни его вины, но этим он уже в эмпирии кладет начало перевозможению вины и муки убийцы, сливаясь с ним в общей вине и муке греховного мира. Те же соображения о каре, налагаемой государством, впрочем — не о смертной казни.

Наряду с гордынею, жадностью, завистью и любострастием ненависть раскрывается, как греховное уединение (§ 69). Но вместе с любострастием она наиболее направлена на инобытие и наиболее активна. В ней и в любострастии, не случайно связанных и переливающихся друг в друга, как плотская любовь и смерть, яснее всего природа морального зла. Они более всего — борьба с личностью, т. е. с Божественною Ипостасью. И потому их побеждает Христос проповедью любви и прощения грехов. Если не будем прощать друг другу наших прегрешений, и Отец наш Небесный не простит нам прегрешений наших. И несмотря на то, что видимые проявления ненависти и любострастия сильнее, чем проявления гордыни, жадности или зависти, ненависть и любострастие скорее и легче перерождаются в добро. Однако и ненависть бессильна. Она тем ярче, чем бессильнее, и ярче всего в беспомощном кипении ярости. Таков парадокс зла: оно тем сильнее, чем бессильнее. Ненависть бушует, когда не может себя осуществить, но, ограничиваясь сферою индивидуального созна-

ния и делая его как бы очагом мирового зла, раскрывает себя, как недостаточность. В осуществлении себя ненависть умирает. Это кажется даже неправдоподобным.

72. В человеке, как в микрокосмосе, различные сферы бытия: собственно-человеческая, животная и «материальная», стоят друг к другу в иерархическом отношении. При этом момент, выражающий себя в сфере высшей, обязательно выражается и в низшей (низших), в низшем же высшее дано лишь стяженно. Иерархия несовершенства значима и для эмпирии и для метаэмпирии, связанной именно со стяженностью, а, с другой стороны, определена своеобразным отношением несовершенного мира к совершенному, который дан первому как идеальный. Мы выясняли также, что низшее бытие, будучи умаленностью своего высшего, вместе с тем обладает самоценностью и как бытие и как специфическое бытие (§§ 33 сл., 54-56, 58).

Если я, человек, оставляю мое низшее, животное или материальное, качественное таким, каково оно есть, а не делаю его во всей его специфичности еще и собственно-человеческим, — весь я виновен недостаточностью моего хотения и бытия. Я должен «одухотворить» без «умаления в духовность» все мое бытие, и не только мое, а и мировое, должен «преобразить» животность и материальность. Но мир наш предельно-несовершенен (§§ 50-60). В нем не осуществлена высшая его сфера: он разъят с ангельским миром. Мир не всеединство, но только — система множества. Поэтому он и всякий момент его могут лишь приближаться к совершенству; и пределом приближения является гармоническая система всех сфер бытия, их согласованность или симфония (§ 52).

Наивно и вредоносно всякое абсолютирование иерархии несовершенства, объясняемое обывательским, а не философским к ней отношением. И оправдание неравенства невозможно без оправдания равенства (ср. § 46 сл.). Иначе забывается, что любая несовершенная иерархия относительна и определена своею устремленностью к всеединству, которое для нее — недостижимый эмпирически, но всегда осуществимый в большем приближении идеал. Абсолютирование эмпирической иерархии и даже «принципа» ее неизбежно превращается в идеологию кастового строя и проповедь насилия. Но с этими оговорками следует признать, что в несовершенном мире всегда необходима и есть та или иная относительная иерархия, эмпирические идеалы лучшего, иерархического же строя, и иерархический принцип. В некоторых отношениях удобно даже определять зло, как нарушение или извращение идеального порядка (§ 59). Ведь зло и есть умаленность всеединства.

В материально-пространственном мире самоотдача-самоутверждение сводится к взаимовытеснению тел и разложению их, как

некоторых систем (§ 61). Материальное тело — эмпирический предел уединенности. Оно непроницаемо и не проникает в другие тела, существуя лишь в себе и для себя. И материальный мир есть «система систем». Однако система не отвлеченное бытие, а стяженная реальность, суцая эмпирически и метаэмпирически. Она — низшая ступень метаэмпирического бытия. В материально-пространственном мире мы опознаем выходящую за грани эмпирии силу его «системы», его «законов». Мы говорим о «властях поднебесных» и «силах бесовских», воспринимая мощь разрушения, «стихию зла» — в бурях, ураганах, космических катастрофах (§ 57).

В животном мире система становится «организмом». Животное само разъединяется, отдает себя, если и не свободно-сознательно, то, во всяком случае, и вольно. Будучи и телесно-материальным, животное вытесняет и разрушает другие тела, мертвые и живые, однако уже органично. В себе самом и частью в отношении своем к инобытию оно гармонически сочетает самоотдачу с самоутверждением, хотя и бессильно выйти за грани своего очень ограниченного существования, впрочем, иногда, способное на самопожертвование. Оно причастует утверждению его инобытием в своей ненависти, «рабствует тлению», материально разъединяясь и умирая, созидая свое тело чрез разрушение инобытия. И в животном мире ненависть являет себя, как живая и злая стихия. В нем не только борьба и разрушение, но и клочкотание бессильной ярости, шипящая злоба гадов и коварная жестокость тигра или кошки.

Виновен ли животный мир в своей ненависти? — Виновен в меру своей, очень малой свободы (§ 63 сл.) и невинен в меру роковой необходимости его ограниченного бытия. Основной же грех животного мира в том, что он не стремится преодолеть эту необходимость, но косно остается только животным миром. Человек, хотя он и животное, достигает высшей степени эмпирической свободы и уже опознает идеальность. До некоторой степени он поднимается над необходимостью. Ему и познавательно и жизненно доступен закон бытия — самоотдача. Правда она для него и необходимость и страдание. Но это всегда преодолимые страдания и необходимость (§ 61 сл.). В разъединенности бытия человек может и должен утверждать первенство самоотдачи, сообразуя себя и мир с идеальностью. Он должен вышею, понятною ему целью гармонизировать движения своих низших сфер, одухотворять, очеловечивать их. Забвение этого — его недостаточность и грех, сон, в котором он — лишь зритель безумной игры страстей (§ 68).

Я ненавижу данного человека — за то, что он лучше меня. Я бы хотел обладать теми же преимуществами, не утрачивая, однако, и моих. До некоторой степени это осуществимо даже эмпириче-

ски. — Если я полюблю его, во мне его свойства появятся, ибо я буду любить его, как самого себя, и радоваться его достоянию, как моему собственному. И если я буду любить его по-настоящему, он не сможет не ответить мне любовью же. Конечно, он и сам станет одарять меня своим, а во мне откроет нечто такое ценное, чего я сам в себе не замечаю. Я не утрачу моего, хотя буду ему все отдавать; воспроизводя же его качества, я буду воспроизводить их по-моему. Но я недостаточно люблю моего врага — даже ненавижу его. Не отдавая себя ему, я приемлю его качества (если приемлю), как нечто чужое и чуждое, как одежду, которой носить не умею. В силу вольного моего самоограничения обладание чужим для меня невозможно. И я могу лишь томиться сознание[м] того, что я хуже, завидовать. В моем желании первенствовать не было ничего невозможного. Ведь всякий человек должен быть единственным центром мира; и все, сознательно или бессознательно отдаваясь мне, стремится сделать меня первым. Только сам-то я не должен замыкаться в себе, умалять мою самоотдачу. Мой враг должен быть и «после меня», должен погибнуть. Но гибель его может быть лишь свободною его гибелью и является только одним из моментов его бытия, содержащего в себе и мою жертвенную гибель. Уничтожая его эмпирическое существование, я еще не уничтожаю его личности. Ограничивая мое единство с ним, сам обрекаю себя на бессильную ненависть (§ 71).

Зависть и ненависть всегда притворяются защитницами угнетаемой правды. И я убеждаю себя и других в том, что мой враг — развратник, насильник, вреден для мира. «Во имя спасения невинных я должен его уничтожить». Если бы зло являлось бытием, а враг мой — его моментом, это, пожалуй, можно бы было оправдать. Но зло не самобытно и даже вообще не есть бытие. Во всяком случае, не зло мой противник. Сущее злом быть не может; и то, что мы называем злом, личностью никогда не бывает. Зло моего врага, самое большее, — его качественности, и то не все. И если я уничтожу врага, я уничтожу то, чего на самом деле уничтожать и не хочу, ибо все его качественности и личность его мне вовсе не ненавистны. Я сам сознаю, что не прав, когда упорно не хочу признавать в нем ничего доброго. С другой стороны, злая воля моего врага, как свободная, только сама может стать доброю. Уничтожая врага, я таким образом лгу: не уничтожаю зла, а его поддерживаю, да еще и сам становлюсь злым. Зло воли — в ее недостаточности, которая преодолима не дальнейшим умалением бытия, но — его восполнением. Поэтому я должен не уничтожать личность или «бытие» злого человека и вместе с ним существовать и действовать только в материально-животной сфере, но добиваться того, чтобы он сам усмотрел очевидную уже для меня его недостаточность и с моею помощью себя усовершеншил. Тогда зло будет уничтожено, ибо — восполнится и раскроется как добро.

В ненависти не больше бытия, чем в ее преодолении. Ибо во втором причастие мое самоотдаче другого не исчезает, а раскрывается с наибольшей полнотою и силой. По сравнению же с предшествовавшим ей состоянием ненависть обогащает меня тем, что в ней мною опознается, хотя и неполно, задание другой личности и надъиндивидуальный процесс самоотдачи-самоутверждения. Однако нельзя сказать, что ненавидеть лучше, чем не ненавидеть. — Поскольку в ненависти расширились моя деятельность и мое знание, я стал богаче. Но от идеала этого нового моего состояния (момента) я, может быть, и дальше, чем отстоял в предшествовавшем моем, «беззлобном» состоянии от его идеала. Я признаю ненависть мою грехом не чрез сопоставление ее с другими состояниями, но чрез сопоставление ее с умалемым в ней идеалом данного мгновенья (§ 54). Именно чрез это второе сопоставление я и познаю, что, стремясь уничтожить иное, не поднимаюсь над животнo-материальными моими стремлениями, не выполняю моей человеческой задачи.

73. «Все-таки бессильная ненависть менее реальна, чем факт насилия или убийства. Из твоих же рассуждений можно сделать такой вывод. — Когда я ненавижу, я грешен недостаточностью. Когда начинаю бить, недостаточность моя уменьшается. Когда же забью до смерти, — и совсем становлюсь безгрешным».

— Наивное возражение! — Конечно, зло — недостаток добра, и тем больше зло, чем меньше в нем бытия (§ 71). В акте же насилия бытия больше не потому, что в нем возросло бытие зла. Недостаточность злобствования превозмогается вовсе не актом убийства. Чтобы обйти зло, умаленное в злобе, необходимо актуализировать его во вне. А эта актуализация возможна и по пути смертоубийства и по иному пути — чрез осуществление умалемого в злобе идеального акта. Убийство же надо сопоставлять не со злобою, будто бы его мотивирующей, а с тем идеальным актом, умалением которого является убийство. Сравнение разных грехов друг с другом едва ли является категорией нравственности, предполагая вместо целостной нравственной жизни атомизированную душевность (ср. § 66). Нравственное сознание не сумма добрых и злых дел; и нет отдельного, уединенного доброго или злого дела. И покаяние вовсе не подведение торгового баланса и не счет единичных дел, а умопремена (*metanoia*), т. е. целостное изменение человека: и его верований и его деятельности. Исповедуемые же грехи не элементы, а симптомы греховности. Если ты тяжко согрешил, это не значит, что ты из состояния праведности (хотя бы относительной) ниспал в греховность, но что ты лишь обнаружил твое греховное существо. Оглянувшись на себя назад, ты увидишь, чего стоила твоя мнимая праведность. —

«Но мы же сравниваем грехи, мы же "падаем" и "очищаемся"».

— Даже перечисляем грехи на исповеди. Но что из этого? — Наша душевная жизнь до некоторой степени овеществлена. И все подобные понимания ее относительную ценность имеют. Однако не в них существо, и не из них, не ими определяется нравственность. Важно не то, что я совершил этот грех, а то, что я до такой степени грешен. И только исходя из существа и глубины нравственной жизни, можно понять природу зла. Возвратимся к нашему примеру. — Злоба преодолевается не в акте убийства (ненависти), а в акте любви. — Во мне растет темное животное чувство злобы. Будь я только животным, я бы осуществил его в борьбе и убийстве. Вероятно, злоба и убийство были бы одним и тем же актом: я бы не злобствовал (разве в случае внешней помехи), а просто бы убил. Но я — человек, в некоторых моих качествах уже духовный, в других — могущий и долженствующий стать духовным. Как разумное существо, я уже различаю злобу и убийство; как нравственное — ставлю внутреннюю препону им. Я могу понять, что убийство будет очень несовершенным осуществлением того, чем истинна моя злоба, и что оно лишь прибавит к недостаточности злобы новую недостаточность бытия, необходимую и естественную в животном, преодолимую и грешную в человеке. Я могу усмотреть, в чем истинная цель моего умаляемого в моей злобе стремления (§ 71). — Моя злоба должна развиваться в любовную самоотдачу и в ней перестать быть бессильною. Косно оставаясь в злобе или убивая, я поступаю, как животное, но виновен не только виною животного (§ 72), а и виною человека: недостаточностью моей духовности. Если я просто насильственно подавляю мое животное стремление, — я тоже виновен. Ведь моим бездействием я мешаю делу Бога, который создал мое тело, моего «брата осла», а мне поручил его воспитывать и о нем заботиться (§ 70). Я могу найти истинный смысл и путь моего животного порыва, но не ищу, словно засыпая в уединенно-абстрактном моем бытии. —

«Значит и аскетизм грех?»

— Он может быть грехом, как для иных грех — в его отсутствии. Различны цели и дары людей. И в нападках на аскетизм звучит не только голос животности, а и голос истинной человечности, которая сознает, как свой долг, преображение мира в эмпирической деятельности. Недаром проявления аскетизма иногда оказываются греховным и отвратительным гнушением плотью, манихейством. Как ни возвышен подлинный аскетизм, не следует ни горделиво-самовольно ставить его себе целью ни смиренничать. Во всей нашей греховной немощи мы знаем: есть истинно-христианское подвижничество в миру, не менее трудное и нужное, чем иноческая жизнь тех, кому она указана Богом (§ 70). —

«Человек не просто убивает. — Он измышляет пытки, каких зверю не выдумать. Он развратничает хуже, чем животное».

— Даже если так. — Все это связывается нами с рационализацией зла. А сама по себе рационализация еще не совершенствование: есть и грешный разум (§ 68), возможно и греховно-одностороннее его развитие. — Допустим, что я - животное развиваюсь в чисто-человеческое мое качественное. Это, конечно, является развитием всего меня, в частности — и моей животной злобы. Она дифференцируется, разъединяется на моменты, но не возрастает соответственно в силу своего единства, остающегося прежним и для новой, большей разъединенности недостаточного. В данном случае рациональное мое качественное выше начальное-познавательное лишь по дифференцированности, по единству же — ниже. Я не измышляю пыток и не развращаю разумом стихийной страсти: я опознаю то, что как бы параллельно происходит и в «иррациональном» и в «рациональном» (§ 20 сл.).

«Почему же в разуме мы видим причину, в изысканности и рафинированности греха — следствие?»

— Мы неправильно применяем к душевности категорию причинности, применимую лишь к «внешнему миру». —

«Следовательно, животность с развитием моей человечности падает, становится греховнее?»

— Животность не падает, но оказывается в высшей сфере моего бытия, а потому подлежит оценке ее человеческим нравственным идеалом. То, что было моею животной-неразумною и невинною виною, «мертвым грехом», стало в дифференциации себя и в росте моей свободы и разумности моею виною. Я сопоставляю себя - уже - разумного с собою-идеальным, но подменяю себя-идеального собою-прежним, к тому же — воображаемым (ибо — рационализируемо-вспоминаемым). И этого воображаемого себя я признаю менее виновным, хотя на самом деле невинен я-идеальный. Я не настаиваю на невинности животного мира (§ 72), а только на том, что вина животного, как такового, не поддается опознанию в понятиях, применимых лишь к человеку. —

«А злая ярость животного? И почему, уступая своей животной стихии, мы чувствуем себя виноватыми?»

— Наша вина не в животности, а именно в том, что мы ей уступаем, т. е. не раскрываем своего человеческого. Злобу же животного мы воспринимаем не в ней самой, а в «очеловечении» ее нами. —

«Это не позволяет мне судить, правильны ли твои мнения о природе животной злобы».

74. В любом из «семи смертных грехов» раскрывается греховность человека, как вольная разъединенность его с Богом и в себе самом. Сама же по себе эта разъединенность не что иное,

как уныние или отчаяние. Взаиморазъединение моментов человека не всегда (§ 61 сл.), но достигает крайнего предела и становится невыносимым, как сомнение и безволие (§ 18), как беспорядочная борьба стремлений (§ 63). — Жизнь теряет смысл и кажется «случайным» и «напрасным даром». Словно кто-то «враждебной властью» «воззвал меня из ничтожества», «оковал ум сомнением» и «страстью наполнил душу». Нет «цели», и «пусто сердце», и «празден ум», и «томит однозвучный шум жизни». Нет желания, достаточно сильного, чтобы осуществиться: бессильный, я разъят и рассеян в бессмысленном вихре множества маленьких моих желаний. Не видать цели — все время возникают и умирают маленькие цели, сосуществуют друг с другом, меня разъединяя, сменяются в беззвучном потоке. Нет одного объединяющего порыва, страсти: она стала страстью-страданием. Я разлагаюсь, распадаюсь на атомы и рассеиваюсь, тлею. Хотелось бы покоя, и невозможность его — смертная мука. Мой покой — тяжелая дремота в серой безразличности маленьких желаний и чувств, в слабеньких усилиях. Мучительно это тление, какая-то неодолимая немощь. Немощь ли? Сознаю, что в самой глубине моей могу, но не хочу ее преодолеть, что это — мое самомучение, моя свободная косность.

Так в унынии сознаю мою вину и вижу переход ее в мою кару (§§ 64, 68). С полною ясностью опознаю уныние, как сразу и мою свободную немощь и мою роковую немощь. Уныние — мое свободное самоумирание, самоубийство, т. е. свободная недостаточность самоотдачи. Самоубийца, стремлюсь не к истинному небытию, которое есть и истинное бытие, а к небытию относительному; выбираю дурную бесконечность умирания или «первую смерть», уныние, как отсутствие чаяния (отчаяние), предвкушение вечных мук смерти не умирающей (§§ 60, 62).

Вина делается карою, грех — смертью, ибо «грехом вошла смерть в мир», а «смерть — жало греха». Грех — рабство тлению и неизбежный «конец» эмпирического бытия. Постигая в унынии недостаточность нашего умирания, мы уже постигаем и путь к преодолению ее во второй смерти. Не оживешь, если не умрешь, как умер Поправший смерть смертью, т. е. истинно и свободно. Ибо нечего себя обманывать. — Если не хочу умирать второю смертью, и не могу ею умереть, т. е. всегда буду гореть в неугасимом огне тления, всегда буду поедан червем ненасытимым, всегда буду только умирать (§§ 60, 35). Нельзя достичь второй смерти «автоматически», «естественным путем»: она выше греховного естества. — Надо истинно хотеть смерти: как первой, так и второй. В первой гибнут эмпирическое мое бытие и самосознание, но всецело я еще не погибаю: иначе я бы уже хотел второй смерти и был мертв ею. Я остаюсь в качестве момента моего «высшего несовершенного бытия», который в нем всегда живет умирая, блуждая тоскующею тенью тартара.

Как «высший несовершенный», я не могу уже «исправить» или уничтожить мое эмпирическое бытие, ибо его я хочу. Высшее мое несовершенное бытие содержит в себе мое эмпирическое; содержит все животное-материальное, что когда-либо мною было и чем я когда-либо буду; содержит и муку реального гниения моего тела и безумное движение его частиц в стихийном круговороте вещества. Это — вечное умирание, дурная бесконечность тления, черный, «точечный» ад, озаренный бледным сиянием далекого и недоступного ангельского мира.

Как может окончиться вечное мое тление, вечная мука ада, раз я сам их хочу, т. е. не-хочу второй смерти, в ней же и чрез нее — истинной жизни? Если бы эмпирическая моя жизнь не была моментом моего высшего несовершенного бытия, если бы за нею следовало что-то совсем иное, — вечность адских мук была бы бессмысленною жестокостью. Тогда бы внешний Судья взвешивал мои добрые и злые дела и назначал соответствующие кары (ср. § 66). И такое разъединение двух миров влекло бы за собою отрицание моего единства, т. е. сведение моей личности на арифметическую сумму добрых и злых дел, превращая деятельность Судии в двойную, итальянскую бухгалтерию. Я бы тогда справедливо упрекал Бога за то, что Он временные мои грехи карает вечными муками. Единственным справедливым выходом была бы замена ада чистилищем, не случайным в католичестве, именно — замена, так как идея чистилища с идеею ада не совместима. Становясь в чистилище искупительным и временным, страдание делается осмысленным и перестает уже быть страданием (§ 62). Если же принципиально возможно искупление моего греха моим же страданием, не нужен Богочеловек Искупитель. И метафизически обосновывая вечность адских мук тем, что бытие не уничтожимо и сделанное не может стать не сделанным, мы уже преодолеваем разъединенность двух миров и обличаем метафизическую бессмысленность идеи чистилища. — Жизнь моя на земле — один из моментов моего всеединого, хотя и умаленного до системы бытия. Если я живу ею и хочу именно так ею жить, я тем самым обрекаю себя на вечную муку и вечно страдаю. Никто, кроме Богочеловека, не может уничтожить или восполнить свободную человеческую недостаточность: ни Бог, ибо Он творит меня свободным, ни я сам, ибо, в свободе моей равный Богу, всеедино, а потому и бесповоротно, вечно недостаточен. Признающий чистилище должен признать неодолимую разъединенность вины и кары, человека и Бога, зла (которое в этом случае необходимо считать самобытным) и добра. А это и есть отрицание Боговоплощения.

Всякая вина, будучи вечною, есть и вечная своя кара. Как бы свят ни был человек, всякое свое грешное дело он «искупает» вечною мукою, хотя иногда, может быть, только земною. На-

ивно прекраснотушие людей, надеющихся добрыми делами уничтожить, «загладить» злые. Точно человек и его дела живут только на земле! Точно можно что-нибудь утаить от Вечного Бога! Да и захочет ли что-нибудь утаивать от Него тот, кто истинно Его любит? — Когда я виноват перед любимым человеком, я не хочу и не могу скрывать от него мою вину. Трагедия и начало конца земной любви в скрывании, в «нераскаянности». И я не хочу забывать о моей вине перед тем, кого люблю. Он может моею виною не страдать и простить меня, но сам-то я себя не прощу. Вечно буду терзать себя раскаянием; позором для себя сочту, если хоть на миг о моей вине забуду. Тем более не хочу прощать себе пред Отцом Небесным. Он меня любит и все мне прощает, как прощает отец любимому ребенку, с тихой улыбкой смотря на его раскаяние. Нет греха, которого не прощала бы Любовь, разве только — вольного и всеединого самоотлучения от Нее. Но возможна ли такая «хула на Духа Святого»? Бог все прощает. Но сам я не смею поднять на Него глаза; и Его Любовь лишь увеличивает мою муку, которая превращается в неугасимое пламя стыда и раскаяния, «ибо Бог наш есть огонь поядущий» (Евр. XII, 29 = Втор. IV, 24). Мне легче было бы скрыться от Лица Божьего, спрятаться, как прячется Адам, стыдясь своей наготы. Но куда?.. (Пс. СXXXIV). — Единственное мое прибежище и утешение в том, что вечно я раскаиваюсь и вечно страдаю в палящих лучах Божественной Любви.

Грех, как недостаточное конкретное деяние, не уничтожим и не заменим. Будучи всегда хулою на Духа Святого, т. е. заменю Божественного тварным, не прощается он ни в сем веке ни в грядущем, ибо нельзя сделать не бывшим бывшее. Но всякий грех — только один из моментов индивидуализующих всеединую греховность. Всеединая же недостаточность не уничтожима как всеединая. Или наше ограниченное бытие — реальность, и тогда оно — вечная реальность в муке вечной. Или нет вечной муки, но тогда наше бытие — иллюзия, Майя, и даже не иллюзия, а — ничто.

Никто не минует ада. Если страдает хоть один грешник, страдают с ним все люди. Всякий страдает не только своею мукою, ибо все грешны, все до одного, но и мукою всех, ибо все во всем виноваты (ср. § 66). И святые томятся лицезрением нашей адской муки, т. е. ею. Они мучаются тем, что не могут омочить палец и увлажнить наши засохшие уста, ибо утверждена между ими и нами великая бездна (Лк. XVI, 26). Они томятся, ибо неполно, не совершенно блаженство их без нас. И готовы они за нас быть отлученными от Христа, и дерзновенно требуют, чтобы Он или спас нас или и их вычеркнул из книги жизни. Мать Божия «ходит по мукам» — не скользит по ним бесстрастным лучом света, но — ходит, трудно и сострадательно, проливает слезы и сама нашею мукою томится. Не в насмешку же над нами нисходит Она в наш

ад, не для того, чтобы умножить наши скорби! Она молит за нас Бога, докучает Ему. Бог же, ревнующий о лучшем даре Своем — о нашей свободе, воплощается и страдает с нами, не приемля вины, ибо вины в Нем нет, но приемля кару. Христос нисходит в ад, не в преддверие ада, но в самый ад, дабы извести из него грешников. Христос всегда нисходит в ад, всегда и в аду, со-стрададая всеединному нашему адскому страданию и непостижно его побеждая за нас и в нас.

75. «Не разберешь все-таки, есть ад или нет. Со злом же и совсем неблагоприятно. — Мир благ и прекрасен; зла же как будто и совершить даже нельзя».

— Реальность зла, как недостаточности и тем более как вины я не отрицаю. Не понимаю, почему всегда столь упорно защищают самобытность зла. Разве грех меньше оттого, что он не грех творческий, а грех законного не-желания причастовать Божьему Творчеству? Что легче: подавить в себе греховное влечение или, ничего в нем не уничтожая, сделать его добрым? Что труднее: осудив врага, его убить или убежать от него или же сделать его своим братом? Где больше усилия и бытия? Разве Христос заповедует нам ненавидеть наших врагов? —

«Христос велел нам любить наших врагов, но не Его, не Божьих. Их мы должны ненавидеть святою ненавистью».

— Жалкие, кощунственные софизмы! А разве Его враги не наши? разве Он не Богочеловек? Не братья ли Его те, кого вы называете Его врагами? А мы, Его братья, не умножаем ли нашу любовь, истинно с Ним соединяясь? Неужели из любви нашей ко Христу может рождаться ненависть? Он же молился за распинавших Его, просил Отца простить, ибо «они не ведают, что творят». —

«Но изгонял бичом осквернявших храм торговлею. Или тут и Он согрешал?»

— Нет, это было не грехом, а «ревностью» Иисуса «по доме» Отчем. Однако это было актом ограниченной человеческой природы, не преодолимой и для Иисуса, ибо Он принял «зрак раба». Иисус не грешил, а праведно осуществлял ревность Свою о Боге в греховном мире, сопричастуя его ограниченности, но не греху. Если ты можешь столь же безгрешно применить насилие, примени... Но мне думается, что все люди грешны, все больны и что разговоры о «духовно-здоровых» людях (с тайным причислением себя к ним) либо лицемерие либо недомыслие. К чему приводить тексты? — Они бесполезны для непонимающего духа Христова, для того, кто с Ним благодатью Его не един. Воображающий же Его насильником и проповедником насилия от Него отвернулся. Нет, наша цель не в борьбе со злом злыми же средствами (а есть только добрые или злые, нет безразличных) и не в простом

удалении от зла. Наша цель выше — в преобращении зла в добро. Христос требует безмерного напряжения сил, подвига. — «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Мир грешен и несовершенен. Но и во всем несовершенстве своем отражает он Бога. И он прекрасен в бесконечном своем многообразии, в трагизме смерти, кончающей жизнь, которая восстает из ее темного лона. Мир дивен в неодолимой стихийности своего умирания. Невыносимы стоны гибнущей твари. Но они сливаются в чудесную гармонию... Мир благ и прекрасен, но он и... жалок. Несмысленная тварь стелется и рабствует тлению, мечется в безумии, мучается и — не заглушая тем своей муки — мучает. Страшна злоба дикого зверя... Но вот он, забитый, загнанный, бессильный, уже не смеет проявить свою злобу... Зверь с надеждою смотрит на человека, глядит грустными глазами верного пса. А человек тоже безумно мечется, мучает себя и других... Ждешь забвения, тишины, мрака... А во мраке Голгофский Крест, вечный Крест и вечная мука. Ибо и Бог Христос, в Боге же все вечно, вечны и муки распятия... Голгофа Христа на главе Адамовой и в сердце страдающей твари. Это Его слезы в слезах Рахили, в слезинках страдающего за грехи отцов, ни в чем неповинного ребенка. Это Его смерть — в Вифлеемском избии младенцев, которое больше, чем было, если в Вифлееме его не было... Христос не ненавидит мира, Он плачет над миром и за мир, за последнего злодея, которого мы, «духовно-здоровые», убиваем. Он плачет и потому, что знает, как прекрасен даже грешный мир, в котором травы полевые затмевают пышные одежды Соломона, как благ этот мир в светлых глазах детей. —

«Наверно, ты очень добродетельный человек, если не видишь зла и не чувствуешь необходимости бороться с ним».

— Т. е. «дополнить» или «исправить» дело Христа? — Нет, как раз наоборот. Именно потому, что я вижу себя в бездне зла и, изнемогая во внутреннем борении с ним, в нем истлеваю; я и сознаю зло, как недостаток единства и бытия. Те, кто дальше от зла, его не знают и делают из него бытие. Только в бездне зла создается его ничтожество. —

«Это называется смирением паче гордости».

— Нет. Если бы я считал злом порывы ярости, вообще активность во зле, то, что обыкновенно называют «демонизмом» и что совсем не зло, а благо во зле, ты был бы прав. Но зло ничтожно, мелочно и гнусно. Гордиться им невозможно. Гордость злом есть гордость тем, чего в мире нет. —

«Но ведь во зле именно его активность мы и воспринимаем».

— Нет самобытного зла. Поскольку оно «logismo notho» познается, как существующее, и «есть» для нас, оно «есть» в добре, т. е. в активности, ибо все сущее активно, сколь бы недостаточным

оно ни было. Я признаю «злом» увлекающее меня стихийное стремление потому, что оно становится злым, когда я его осуществляю. — Осуществляя его, я не выполняю моего назначения, моего идеала, но остаюсь недостаточно деятельным. Недостаточно-активный в качестве меня-высшего я актуализую себя только в качестве меня-низшего, «ниспадаю» в низшую сферу, свободно подчиняюсь необходимости — умаляю мою свободу. Таков смысл слов «Молитвы Господней»: «не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго». Это значит — «ниспошли мне силу быть на высоте моей задачи, т. е. восполни мою немощь, которая есть зло и делает самое задачу мою моим искушением». Моя недостаточность и есть моя вина и нравственное зло, не отвлеченное, а конкретное в осуществлении мною именно данного низшего. Само же низшее — зло, поскольку я его опознаю и осуществляю и поскольку само оно недостаточно. Признание зла активностью является неправомерным его абсолютированием, сотворением себе кумира и гордынею недостаточного человека. Здесь же источник стремления мотивировать свободный акт, т. е. умалить человеческую свободу и, в пределе ее уничтожив, оправдать себя, а вину свалить на дьявола и... Бога. —

«Но как же не бороться со злом его же средствами? Оно, согласись, не всегда поддается «преображению» в добро. Волей-неволей, а приходится его обуздывать, если не насилием, так силою».

— От переименований дело не меняется: они способствуют лишь софистам и софизмам. Поставленная тобою проблема кажется е т с я неразрешимой потому, что ее ставят и пытаются решать абстрактно. В области же нравственной абстрактная постановка опаснее всего. «Делай добро», «не противься злу» и т. п. — Какое добро? какому злу? как «делай» и «не противься»? Все подобные советы приобретают смысл лишь тогда, когда речь идет или о всеедином добре или об индивидуально-конкретном акте. Чтобы устранить твои сомнения, надо взять какой-нибудь конкретный пример. —

«Злодея, посягающего на младенца?»

— Хотя бы его. Правда, и он будет воображаемым и отвлеченным злодеем. Но не входить же нам в биографические подробности. Воображаемый же злодей, если и не даст нам полного удовлетворения, кое-что выяснить поможет. Достаточно будет всегда помнить об условности нашего примера и не вести рассуждение, как то обычно делается, от лица какого-то «нравственного человека вообще». — Итак в нашем примере нравственная цель заключается, во-первых, в защите ребенка от злодея, во-вторых, в том, чтобы добиться свободного преобразования злой воли злодея в добрую. Эту цель всякий человек и должен прежде всего осознать; но осознать, конечно, независимо от данного конкретного случая, когда размышлять над нею времени уже нет,

а в течение всей своей жизни. Такое осознание не что иное, как религиозно-нравственное самовоспитание, образование себя в религиозно-нравственную личность. Оно достигается не путем единичного решения и не с помощью усладительных грез о возможных подвигах, отнюдь не с помощью теоретизирования и писания книжек, но — постоянным, напряженным, часто неприметным извне трудом. Мы должны непрестанно осуществлять в себе нравственную личность нашу, чтобы всегда быть готовыми к испытанию и суду — «придет день Господень», день суда Божьего, «как тать в нощи», — и наша нравственная личность самопроизвольно проявит себя в нужную минуту. То, как мы поступим в данном случае, будет актом всеединой нашей личности. И степень нравственной высоты нашего поступка будет соразмерна степени нашего нравственного развития. —

«Прекрасно. Как же в данном случае обнаружишь ты свою нравственную личность?»

— Как я буду действовать, я не знаю. День покажет. Я могу только в общих чертах наметить некоторые человеческие возможности. — В таких положениях, как взятое нами, человек — если он только человек, а не безнадежный резонёр — не размышляет, а действует непосредственно. Разумеется, он не будет стоять на месте и проповедовать злодею о любви, пока тот убивает. Он бросится на защиту ребенка, станет бороться со злодеем, угрожать ему. —

«Угроза уже насилие».

— Я и не предполагаю, что защитник безгрешен. Святой обойдется и без угроз. —

«Остановить злодея взглядом?»

— А почему бы и нет? Бежал же от безоружного Мария подсланный к нему убийца. А Марий только и сказал: «И ты, раб, смеешь убить Мария!» Разве не было случаев, что один безоружный человек несколькими словами останавливал разъяренную толпу? Мы же говорим о праведнике и святом. —

«Хороший способ борьбы со злом! Что бы случилось, если бы так поступали все!»

— Не было бы зла. Но все так поступать и не могут. Ведь праведник действует непосредственно, не раздумывая и не колеблясь. Попытайся последовать его примеру я, я наверно усумнюсь в успехе и... только согрешу, искушая Бога, цели же не достигну. С тою же непосредственностью, с какою праведник выражает свою необоримую волю в словах и взгляде, обыкновенный человек думает об угрозе и хватается за оружие. Ведь он должен, во что бы то ни стало, защитить ребенка. У него нет присущей святому веры в силу правды. Он думает — всегда думал, — что Божья Правда нуждается в пистолете. Решаясь на борьбу, он обнаруживает свою греховность и грешит. Но, заметь, большая разница, хочет ли человек по возможности избежать убийства или нет. —

«Убийство таким образом может оказаться необходимым?»

— Не потому ли, что никогда добросовестно не попытались обойтись без него? Но что значит «необходимость»? Необходимо ли, что я не-хочу быть святым, не-желаю попытаться устранить убийство, боюсь за свою жизнь и т. п.? Необходимо ли, что я даже не задумался над моим долгом спасти и злодея? Если я совершаю зло «в силу необходимости», я виноват и во зле и в том, что оно для меня оказалось необходимым. И заметь: самый факт убийства может быть бесконечно разнообразным по своему нравственному качеству, так что диву даешься пред людьми, рассуждающими о нравственной позволительности его в общей форме. — Я могу убить злодея сразу же, по первому порыву, без всяких нравственных колебаний, или — в завязавшейся между нами борьбе, озлобившись, испугавшись за себя, «случайно». Тот или иной нравственный характер убийства связан с нравственной личностью убийцы и словно предопределен ею. Отвлеченные теоретики не хотят за «случайностью» видеть истинную природу мира. — «При каких условиях нравственно возможно убийство?» — Какая безнравственная и нелепая постановка вопроса! Какой чудовищный плод абстрактного теоретизирования или... лукавого самооправдания! Да, ни при каких, никогда, ибо убийство, насилие — всегда грех. Всякий наш поступок греховен; и фактически акты насилия и убийства неизбежны. Если ты станешь рассуждать «по стихиям мира сего», ты установишь пять, десять условий неизбежности убийства. Но твои условия останутся абстракцией. А главное, не думай, будто это условия нравственной возможности, будто ты рассуждал по «Христу». Сама постановка вопроса о нравственно-возможном убийстве является уже безнравственной, уже — отпадение от Христа. Не кощунствуй, превращая Евангелие в уголовный кодекс и «жернов осельный» в рекомендуемую Христом меру наказания. По смыслу и духу Христова учения никогда и ни при каких условиях насилие неизбежным не является. Кто, кроме меня, виноват в том, что у меня нет веры, двигающей горами? Почему я не могу испросить у Бога чуда: Он всегда дает просящему. Бог зовет меня к преображению мира, а я выискиваю и подсовываю Ему на подпись компромиссы; да еще в свое оправдание ссылаюсь на необходимость, которую, если и не выдумываю лукаво, так сам же свободно создаю.

«Не ведет ли подобное воззрение к пассивности?»

— Нет. Долг активного спасения ребенка и души злодея на мне лежит. Если я его не выполняю, я не менее грешен, чем если совершу убийство. —

«Значит, все же убийство меньший грех, чем пассивность?»

— Вот эта-то «теория выбора наименьшего зла» и является совершенно абстрактным и вредным измышлением, наглым бесстыдством блудной мысли и отречением от Христа. Философы от

нечего делать подобные теории выдумывают, из двух мечей в Евангелии от Луки дедуцируя целые армии. Люди же не «выбирают» и не «резонёрствуют», а действуют, хотя всегда и грешат. Христианский нравственный идеал абсолютен и не допускает никаких компромиссов. Убийство является всегда и при всяких условиях величайшим грехом; и только во Христе любовь убитого может простить убийцу. Убийца разъял себя, разъяв высшее свое единство с убитым. Он разрушил целостность своего естества, свое целомудрие. Целомудрие же можно сохранить и восстановить только любовью. —

«Ты отрицаешь всякую абстракцию в морали. Но мы с тобой рассуждаем тоже абстрактно».

— Это свидетельствует о невысоком уровне нашей нравственности. Современность характеризуется отвлеченною моралью и морально-индифферентною жизнью. —

«Тем менее оснований совершенно отрицать отвлеченную мораль. Иначе надо отрицать и государство и общество».

— Именно в современных идеологиях общества и государства отвлеченная мораль сама себя отрицает. Достаточно указать на социализм (§ 20). Во имя отвлеченного блага отвлеченного человечества совершаются чудовищные насилия и убийства. Их оправдывают идеологией террора, большевицкою идеологией! А так как большевики — очевидно-плохие теоретики, коварный дух эпохи продолжает их дело в противоположном лагере. И мы являемся свидетелями того, как освежают испытанное католическое различие целей и средств и учение о средствах, которые нормальный человек почитает злыми, как об индифферентных. Недалеко до славной апологии палача Ж[озефом] де Местром. Кощунственно приводят и перетолковывают слова Иисуса Христа, храм Божий оскверняя замогильными призывами воевать, казнить, убивать из-за угла. Проклинают большевиков за террор, чтобы самим стать... белыми большевиками. А так легко и просто спросить себя потихоньку: «А как бы поступил тут Христос Иисус? Что бы Он сказал, кроткий и смиренный сердцем?» Или Его голос не слышен и Его очей не видать в обступившей нас тьме кромешной?..

Христианство, конечно, не отрицает государства. — Оно прежде всего религия личности. И потому всякая личность, образ Божий в человеке, обладает для него абсолютною ценностью. Значит, и коллективная личность, реальная лишь во всех актуализующих ее индивидуумах; значит, — и государство, ради которого должны мы стремиться к преображению злодея столько же, сколько ради его самого. Но отсюда следует, что христианство зовет к устройению общества и государства на начале всеединства и — эмпирически — симфонии или соборности, а не на началах отвлеченного позитивистического атомизма. Однако Христова Церковь, содержа в себе и призывая к усовершенствованию грешное государство,

вовсе с ним не отождествима. Равным образом нет и не было (не думаю, что и будет) государства, которое бы именovalo себя «христианским» не злоупотребительно, как и почти все мы вообще еще не христиане, а уповающие стать христианами язычники. «Царство Божие не от мира сего», а «мир во зле лежит», хотя и ставится Царством Божиим. Эмпирическая государственность — государственность натуральная, т. е. греховная. Государство живет по законам мира сего; и великий грех, если оно свое упование и стремление быть христианским и наименование себя христианским признает своею христианскою природою. Тогда оно отождествит свои греховные законы с учением Христа, это учение исказив и принизив. Оно не есть христианское, а только становится христианским, когда устремлено к абсолютному идеалу и, стремясь к нему, эмпирического своего состояния не абсолютирует, но сознает свою греховность. Ведь оно применяет насилие, ведет войны, пытается осуществлять добро злыми средствами, или не отдавая себе отчета в том, что они злые, или оправдываясь тем, что они — наименьшее зло. Так называемое христианское государство греховно. Но этим не оправданы его отрицатели. Задача христианина в том, чтобы, осуществляя благие цели государства, сделать его истинно-христианским, как задача Церкви преобразить его и претворить в живой член своего тела. Каждый из нас как бы брошен в гущу жестокой битвы, и должен, не останавливаясь, всемерно содействуя благой ее цели, ее самое преобразить в праведную и бескровную христианскую борьбу. Созидаемые государством и созидая государство, мы должны осознать его идеальность и осуществлять ее добрыми средствами, не подменяя своего долга лицемерным самоустранением, но и не абсолютируя греха. Если мы честно станем выполнять наш долг, мы, вероятно, погибнем. Если не погибнем, значит или плохо свой долг поняли или плохо его осуществляли. Сохраним, по крайней мере, честность с самими собою, и не станем называть себя истинными христианами.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

**О БОГОВОПЛОЩЕНИИ, КОИМ СПАСАЕТСЯ В ПОБЕДЕ ХРИСТА
НАД АДОМ И ПРЕОБРАЖАЕТСЯ ВЕСЬ МИР, ОБ ИИСУСЕ ХРИСТЕ
И ПРИСНОДЕВЕ МАРИИ**

76. «Произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. II, 9). Но дерево познания добра (Бытия) и зла (небытия = недостаточного бытия) есть древо небытия. И потому заповедал Бог человеку не есть от него, «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (ib. 16 сл.). Змий искуститель сказал Еве: «Нет не умрете. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (ib. III, 4 сл.). По-видимому, оказался прав не Бог, а змий: люди не умерли. — Но умер единый Человек (§ 52). Змий же или греховный разум, ползающий на чреве и питающийся прахом, сам смешивает добро с небытием, истину с ложью (ср. § 37), всего не знает и не говорит. — Раскрылись глаза людей, и они увидели зло, т. е. наготу свою или небытие или — что то же самое — недостаточное свое бытие, его абсолютируя или считая себя богами. Это познание зла и есть небытие без бытия. Познавая зло и становясь им, человек не существует вполне и, следовательно, вполне не существует: умирает в самый «день» своей недостаточности или своего греха, т. е. даже и не становится в бытие, ибо недостаточное бытие есть абсолютное небытие.

Быть значит быть Божественно. Божественная Всеблагость не может хотеть недостаточности; и недостаточности, не обладающей качеством бытия, быть не может (ср. §§ 12 сл., 16, 48, 50, 55, 59). Не может, не должен существовать недостаточный или греховный мир; и нет во Всеблагом достаточного основания для «предельной» недостаточности (§§ 50, 60). В единстве Боговочеловечения — творения недостаточность твари вовсе не является предельно-недостаточною. И если предельный мир существует, — существует нечто вне Бога, во тьме кромешной. Каким же образом изнесущная тварь может что-либо создать из себя, хотя бы — собственную свою предельность. Если мир неоспоримо существует и слова Божьи по-видимому не выполняются, основание этого непонятно для греховного разума, «хитрейшего всех зверей

полевых». Ясно — самоопределенность твари является и определением ее Богом. Необходимо допустить особый акт Божий, коим змий посрамляется и невозможное делается действительным — существует недостаточно (т. е. и абсолютно не) сущий мир, а его не сущая определенность есть, как определенность его Богом. Можно сказать, что Бог как-то «утверждает» или «закрепляет» и совершенство («блаженное», «будущее» или «райское» состояние) твари и ее несовершенство — вечную адскую муку, которая и есть кара Божия (§ 66). С реальностью же несовершенства связана реальность идеального, ангельского мира, как и реальность възсымаемого настоящим будущего (§ 57).

Абсолютность, т. е. и само бытие, тварной предельности нельзя понять иначе, как неотменимость, неизменность и вечность адских [мучений], как «обоженность» их в смысле кары (§§ 74, 60, 39) и как неотменимость самой предельности (§ 65). — Боговочеловечение, как Самооконечение Божества в Логосе, обесконечивающее мир и делающее возможным творение, относится к совершенному миру, предполагая его свободное самоусовершенствование и совершенство. А то обожение ограниченности или предельности, о котором мы сейчас говорим и которое есть Самоопределение Божества в вольную самоограниченность твари, — нечто принципиально иное. Онтологически обоснованное Боговочеловечением же, оно дано в акте творения — как возможность небытия. И оно — только форма Боговочеловечения, предельность его и как бы подчинение Бога твари. Исходя из различения Символом Веры Боговочеловечения (*enanthropesis*) и Боговоплощения (*ensarkosis*), мы называем эту ограниченность Боговочеловечения Боговоплощением. Правда, первоначально это различие направлено против докетов. Но существо докетизма и оправдывает наше словоупотребление, хотя — отступая от традиции — мы придаем смысл более общего понятия «Боговочеловечению». Будучи Божьим актом, Боговоплощение абсолютно свободно (§ 11); и, не будь его, не было бы греховно-тварного мира. Оно как бы определено миром, но на деле определяет мир, ибо вне Бога мир — ничто, а ничто ничего определять не может. Боговоплощение — «второе творение» или истинное усыновление мира Богу, его рождение от Бога.

Если тварный мир не существует или если он существует только в своей ограниченности, надо признать подчинившегося твари Бога не Богом. Всеблагодать тогда не осуществилась. — Бог призвал всеединого Адама к полноте Своего бытия. Адам же всеедино не хочет отвечать на зов Божий — не приемлет Божьей Полноты, и не приемлет абсолютно, ибо сам Бог делает бытием его решение. Конечно, человек вне Бога и пред Богом — ничто. Но ведь Бог именно это ничто и хотел и хочет обожить. Что же? Бог «раскаялся» в создании человека (ср. Быт. VI, 6) или отказался

от Своего намерения, превысившего даже Его могущество? Небытие ли пересилило Бытие? Всемогущий Бог «примирился» с тем, чего хотела тварь, и успокоился на том, что возложил на ослушников справедливую кару, а послушным помог хотеть до конца? Не кощунственно ли такое представление о Всеблагом? — Я, ничтожнейший человек, вынужден во имя и во мне живущей Правды Божией осуждать и жалеть такого Бога!

— «А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. IX, 20). Разве не мог Бог создать и «сосуды милосердия» и «сосуды гнева», дабы во вторых явить ярость Свою? Разве не мог Он одних предопределить к полноте Богообщения, другим же предопределить заслуженную ими вечную муку! Ее заслужили все. Почему же несправедливо, если Бог хоть некоторых помиловал? Не является ли Божьего Всомогущества и неугасимый пламень вечного огня? Ты нагло лезешь к Богу с какою-то жалкою теорией всеединства и хочешь копаться в Божественных тайнах, как глупый лекаришка в мертвом теле. Но какое дело Богу до твоего всеединства? «Кто познал ум Господень? или кто был советником Ему?» —

— Да, но тогда Бог уже не таков, каким нам Он Себя раскрывает, не «Отец наш Небесный», ибо Отец этого бы не делал (§ 45). Не нашею мерою мерим мы Бога — Он сам заставляет нас Его постигать. Не может того быть, чтобы моя человеческая благодать превышала Всеблагодать. А я стыжусь того, что не всех люблю и не всем прощаю. И если самый ненавистный мне человек будет на глазах моих корчиться в невыносимых мучениях, я когда-нибудь скажу: «довольно!» Я не могу забыть слов Сына Божьего: «Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солн[ц]у Своему восходить над злыми и добрыми и дождит на праведных и неправедных» (Мф. V, 45). И не успокоиться мне сознанием моей спасенности, если гибнут братья мои. —

— «Грешникам легче в аду, чем в раю. Помнишь ли грешника, возносимого в рай? — Чем более приближался он к райским селениям, тем более корчился от невыносимых мук. Наконец, он вырвался и низринулся назад: в адской бездне ему было лучше» (§ 74). —

— Не делайте и вы себя «советниками» Сказавшего: «Мне отмщение и Я воздам». Не облачайте лукаво своей человеческой ненависти в мнимую заботливость. И пусть сам грешник судит, где ему лучше. А он, думаю, в согласии с Церковью, ада укромным тенистым местечком не считает. —

Божья Всеблагодать не могла не осуществиться. — Если Бог восхотел, чтобы все достигли Богобытия и чтобы всеединый Человек свободно стал Богом, это уже исполнилось. Как же примирить это с вечностью адских мук? Как все люди, навеки осужденные, ибо «все... до одного негодны» (Рим. III, 12 =

Пс. XIII, 1 сл.; ср. Рим. III, 23 и 10 = Пс. LII, 4), — и спасены, тоже «до одного», ибо если спасен хоть один момент всеединства, все оно спасено? Как всеблагодать и осуществилась и не осуществилась?

77. Спасение всех (*apokatastasis ton panton*) является излюбленной идеей Православия, восходящей к Клименту Александрийскому и Оригену, утвержденною авторитетом Григория Нисского и Григория Богослова. Связанная с упованиями первых христиан, она доныне живет в «частных» мнениях отдельных иерархов, священников и мирян. Правда, она кажется несовместимой с господствующей традицией, которая опирается на проведенное по настоянию Юстиниана Великого Константинопольским Собором 553 г. осуждение оригенизма. С еще большею решительностью отвергает спасение всех католичество, пытающееся, впрочем, в соответствие тенденции Православия к апокатастасису, смягчить ужас адских мук неудачным домыслом о чистилище (§ 74). Но в отрицании спасенности всех отрицается идея всеединства, ибо не может быть всеединством то, часть чего целому не причастна. И в этом случае взаимоотношение человека с Богом необходимо мыслить дуалистически — предположить в человеке нечто сущее человеческое. А тогда актом творения Бог «предопределяет» (§ 76) тварь к спасению или гибели и может по отношению к ней быть только внешним судьей (§ 66), тварь же вне Бога была, есть и будет.

По существу учение о спасении всех не есть еще оригенизм и с высказанным Константинопольским Собором согласуемо. — Утверждая спасение всех, мы должны утверждать вечность адских мук, «*kolasis aperiastos*», как дурную бесконечность умирания, нисколько их не умалять и не понимать их временно. Далее должны мы отвергнуть «восстановление» всех «в прежнее состояние» (*apokatastasis «eis ten archaian taxin»*) и одинаковую судьбу всех. Иначе говоря, проблема спасения всех должна нами ставиться не в плоскости догмата о вечных муках, а выше этой плоскости — в сфере Божественно Неисповедимого.

Наряду с текстами Писания, несомненно говорящими о вечности ада и окончательной гибели грешных, можно привести столь же несомнительные в пользу всеобщего спасения. — Сын Человеческий, «пришедший взыскать и спасти погибшее» (Мф. XVIII, 11), ясно говорит, что «нет воли Отца... Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (ib. 14). А все мы были детьми и все — дети Божьи; воля же Отца не в том, что Он не хочет нас погубить, но в том, что Он хочет свободного нашего спасения. Ап. Павел, не раз упоминающий о «возмездии» за грех,

пишет и о том, что «истребится последний враг смерть» и «Бог будет всем во всем» (I Кор. XV, 26, 28; ср. ib. III, 13 сл.). «Правда Божия чрез веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и все лишены славы Божьей» (Рим. III, 22 сл.). А не все ли верят во Христа (хотя многие того и не ведают), если всякая душа — «прирожденная христианка» и даже тварь бессловесная с надеждою ожидает откровения сынов Божиих? «Христос умер за нечестивых.., за нас, когда мы были еще грешниками»; и, «будучи врагами, мы примирились с Богом, смертию Сына Его, тем более примирившись спасемся жизнью Его» (V, 6, 8, 10). «Правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (ib. 18). Павел, ярче всего воспринимавший Церковь Христову в ипостаси Израиля, говоря о нем говорит тем самым и о всякой иной личности, индивидуализующей Церковь, и о всей Церкви. «Итак спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? — Никак!.. Неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак!.. От их падения спасение язычникам, дабы возбудить в них ревность». И это не только падение. «Ибо не хочу оставить вас... в неведении о тайне сей.., что ожесточение произошло в Израиле отчасти (apo merus) пока не войдет полнота языков (to pleroma ton ethnon). И так весь Израиль спасется... Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!.. Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. XI; ср. ib. XIV, 9). Основание же спасения всех в том, что «если начаток свят, то и целое, и если корень свят, то и ветви» (ib. XI, 16). Без нас, без всех нас и праведники еще «не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее — дабы они не без нас достигли совершенства» (Евр. XI, 39 сл. Ср. Jalkunt schimeoni, Jesaja, 60).

Искусственно и неправильно можно толковать любые тексты, в том числе и сейчас приведенные, а давность ошибочного толкования не делает его истинным. Не следует, поддаваясь искушению, искусственно толковать и тексты в пользу вечности мук. Лишнее понимать термины «век», «вечный» (aion, aionios) в обычном для I-III веков смысле «периода». Оба ряда текстов внешне не согласуемы. Надо, приняв их во всей их взаимопротиворечивости, найти высшую точку зрения.

Антиномичное единство вечных адских мук для всех со спасенностью всех же обосновывается не обособленными текстами, как и не идеєю справедливости (§ 76). — Нами уже показана (гл. VII) необходимость адского бытия, без которого нет и бытия эмпирического (ср. § 57). Все сущее и в аду, хотя адские муки бесконечно многообразны по качеству и мере. И все сущее в аду по своей вине, всеединой и всяким по своему индивидуализуемой.

Поэтому Христос преодолевает не только недостаточность эмпирии, но и адскую муку, разрушая «верей адские». Преодолевает же Он адскую муку нисхождением во ад, хотя в Нем нет вины, и преодолевает именно потому, что вины в Нем нет. Победа Христа — умерщвление ада блистанием Божества. Если нет победы над адом, нет и усовершенствия эмпирии. Но для того, чтобы усовершенствие эмпирии и победа над адом были реальностью, необходимо, чтобы ад и эмпирия действительно, т. е. вечно существовали. Вечность же преходящей эмпирии есть бытие ее в аду. Так отрекаемся всякого докетизма.

Мы не могли бы сознать нашу ограниченность, если бы не опознавали и нашей неограниченности (ср. § 65). Лучшее и высшее бытийнее и первее, чем худшее и низшее, которое и опознается-то лишь на основе первого. Есть, и всегда есть в Боге наше совершенство. Все мы, личности тварного всеединства, в Боге всегда совершенны. И если существует, т. е. обожено Им, даже наше греховное несовершенство, из чего необходимо следует, что существует вечный ад, — оно и ад обожены и существуют не бессмысленно, хотя сами по себе и в своем качестве и бессмысленны. В Боговоплощении (§ 76) Всеблагодать преодолевает нашу непреодолимую предельность, т. е. делает так, что мы, свободно и потому неодолимо не желая полноты Богобытия и не обладая ею, свободно же и хотим и обладаем. Нет вечного ада без вечного рая; но нет и рая без ада, ибо рай существует несмотря на всеединое не-хотение твари. Рай же и ад не две половины или части бытия: тогда бы оно не было всеединым. Отрицая вечность ада, мы, сами того не замечая, отрицаем и вечное блаженство; утверждая же его — исповедуем победу Христа над адом. Так возвращаемся мы к умонастроению первых христиан. — Они в себе самих узревали свет Царства Божьего, осознавая себя спасенными благодатью Иисуса Христа несмотря на неодолимую греховность, вопреки тому, что «заслужили» лишь адские муки. Это о себе они говорили: «Ад, где твоя победа?» Она еще как будто была, соблазняя и устрашая. Но в уповании на Христа победа ада уже препобедила. Вера в сознании первых христиан преодолевала апорию вечного ада и спасенности. О «внешнем» же они не судили. — Мы только и делаем, что судим о «внешнем». Потому для нас, маловерных, эта апория предстает вновь во всей ее непреодолимости. И если преодолеваем мы ее, так только умозрительно (не целостно) и упованием, не зная как и упованием рабского страха не побеждая.

78. Вечное страдание «не имеет предела» (*peras uk eschei*) ни во времени, ни в пространстве, ни в каком-либо ином своем качественности. Оно — дурная бесконечность умирания. Но эта

его беспредельность и есть его предельность: оно определено дурною беспредельностью, неполною и несовершенною (бес)конечностью всего себя и всякого своего момента (§ 56). «Вечность» ада есть не полная и совершенная, а — дурная и потому лишь чрез истинную или Божественную Вечность сущая (§ 76). Когда под «вечностью» адских мук мы разумеем их собственное качество, дурную бесконечность, мы еще не утверждаем, что они существуют. Когда же называем их «вечными» в смысле бытия и неуничтожимости, мы утверждаем бытие их в Боге, т. е. действительность и преодоленность их. «Вечность» — предикат Бога, содержащий в себе всю полноту и совершенство Его. Вечными муки могут быть только в Боге; в Нем же дурная бесконечность является моментом Его совершенства, а потому уже не «дурною». Если адские муки существуют, как определенность твари и дурная бесконечность ее умирания, они существуют, как момент в преодолеваемости и преодоленности их, вечны в качестве момента Богобытия, хотя вечны и в своем качестве. Они восполнены и уже не адские муки в полноте Богобытия — «и вечного огня исхити», — но они восполняются и восполнены в качестве адских мук и потому вечно существуют и как адские, безысходны. Вечная мука есть и неуничтожима. В ней взыскивается «все до последнего кодранта». Но чрез нее тварь приходит к блаженству (§ 62). Однако она искупительна не в смысле чистилища, ибо муки чистилища временны и осмысленны. Если тварь достигает блаженства, вечной муки для нее уже нет и даже не было: вечная мука за «великою бездною». Но вечная мука была и, следовательно, есть: есть и в преодоленности ее и в себе самой. Если же она есть, нет полноты. Значит, с тем же основанием можно сказать, что ее и нет. Как же возможно, чтобы вечная мука (а следовательно и вечное блаженство — § 77) и была и не была, чтобы абсолютная предельность твари и преодолевалась и оставалась в себе самой непреодоленною?

Адское бытие, содержащее в себе и свою метаэмпиричность и греховную эмпирию, существует вечно, как утвержденное Богом. Но в полноте тварного Богобытия оно преодолевается и преодолено, а потому и не есть. Смерть и ад — неугасимый огонь и как бы «озеро огненное», горящее жупелом, куда брошены «зверь», «лжепророк» и «диавол» и где они «будут мучать день и ночь во веки веков». Но «смерть и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая» (Ап. XIX, 20; XX, 10, 13 сл.).

В некоторой мере адское бытие дано и преодолевается уже в эмпирии: все в аду, но не все в нем «после смерти». — Помню грех мой перед людьми и Богом. Чем больше думаю о нем, тем яснее его безмерность, его непрерывное распространение во всем бытии, мною свободно начатое, но роковое и необходимое. Знаю,

мне не остановить уже его; не исправить, не возместить греха. Словно вновь совершаю его, о нем вспоминая и думая, но совершаю без радости, томясь и мучаясь, вне меня и несвободно. Точно овеществилась в нем моя мука и тяжела, как мертвое тело... Но почему же я узнаю в моем грехе мою вину? — Потому, что знаю уже, как должен был поступить, уже устремился к лучшему. Я бессилен еще в этом моем стремлении. Но «лучшее» все больше нисходит в меня, когда сознаю, что Бог ниспосылает его мне, «презирая мои прегрешения», и раскаиваюсь. Не простое блаженство дарует мне Бог, а блаженство чрез муку раскаяния и преодоление ее, блаженство большее и наивысшее. Пред ним ничтожно простое блаженство, чуждое радованию не по заслугам прощенного. Но оно есть — поскольку не устаю каяться и сам себя не прощаю. Не хочу прощать себя. И от этого мне еще лучше, ибо Бог меня прощает. Не хочу забывать мою муку — хочу помнить ее больше, чем помню, истинно ее переживать. И конечно, Бог никогда не даст мне забыть ее, ибо не захочет, Всеблагий, умалить мое блаженство. И это уже не ад. Это — рай. Но может ли быть такой рай, если нет ада? Впрочем, это — только предвкушение рая. Ибо в раю не упование на блаженство, а действительность и полнота его; и в аду не «вспоминание» о муке, а сама мука.

Не умаляем мы ужаса нашего греховного бытия. Если так кто-нибудь поймет наши слова, пусть лучше и не старается понимать их: простая баба-богомолка с ее наивными ужасами перед вечною мукою неизмеримо ближе к утверждаемому нами. Мы только знаем и чувствуем в самой тьме нашей, как радуется и плавится в Божественной Любви наше сердце. Ангел наш хранитель осеняет нас тихим сном, который живет жизни нашей. И внутри сердца нашего прозябает слабый росток — семя Царства Небесного. Оно близится и растет в нашем покаянии. Но все еще далёко и в нас немощно. Мне кажется, будто оно уже есть во мне; а его еще нет. Мне кажется, будто я стремлюсь к нему и, принимая Божью благодать, становлюсь благим. А я все еще во тьме крошечной. — Вот умилялся я думая, как Бог все мне прощает и как я, мучаясь моим прошлым, живу Любовью Божьей. Даже излучаться ею на других людей, на мир мне захотелось... Но тут-то я и заметил, что на самых близких излучаться любовью мне как раз и не хочется: только на воображаемых. Тут я и заметил, что на самом деле не хочу я этого. — Нет во мне любви к людям и миру. Не любовь во мне, а равнодушие неодолимое. И стало мне страшно пред моим нечувствием, пред безмерностью холода, который меня жжет и в ничто сжимает. Не знаю, как можно растопить этот лед. Не верится, что возможно. Непобедима Смерть... Но нет: она побеждена, и я только не вижу, не знаю, как, ибо побеждена Непобедимая. Она бы не

была побежденною Смертью, если бы предстояла побежденною. Но она побеждается, ибо в раскаянии моем все же «приблизилось», начало раскрываться во мне Царство Божие, ибо живя сознанием его роста, сознанием того, что близится его полнота и конец моего ограниченного бытия. Раскаяние, само существует лишь чрез сознание приближения Царства Божьего, как жизнь моя — чрез раскаяние. А сознание близости Царства — сознание близости «конца» и жажда конца. В этом и только в этом смысле христианство эсхатологично (§ 56). Существо христианского сознания в чувстве надвигающегося «дня Господня». Но «день Господень» не «исторический», временный факт, а переход каждого из нас в высшую сферу бытия, где все мы «вместе» и «сразу». Этот «переход» будет для всех нас и для каждого из нас. Но он уже и совершается во всяком мгновении умирающей жизни нашей. Ибо бытие во Христе не что иное, как усовершенствование и движение в Нем, без которых нет и совершенства. Христианская жизнь — полнота движения, история. Только осознав Божественную историчность христианства, можно преодолеть иначе непреодолимые апории вечного ада и спасенности всех, греховности и Богобытия, неполноты и совершенства. Но христианство исторично потому, что выше истории и что история в нем.

79. Боговочеловечение, как Самоуничтожение Божества, является условием творения и словно самим творением (§§ 13, 48). Так же Боговоплощение является условием усовершенствования предельно-несовершенного и словно вторым творением, т. е. единственным истинным творением. В свободном Боговоплощении Всеблагость как бы преодолевает Свою «неудачу» и являет Себя Истинною Всеблагостью. Самоограничение Божества есть вместе и явление Его Безграничности. Боговоплощение есть и преобразование несовершенной плоти. Смерть есть и жизнь. Обитывание недостаточного мира в обожении самой его недостаточности не насмешка над миром (§ 60) и не справедливая кара, а преодоление недостаточности. Не бытие несовершенное определяет собою совершенное бытие; но потому, что есть второе, есть зависимо от него и первое. Не кара за недостаточность делает возможною достаточность; но высшая действительность достаточности делает небытную недостаточность бытием — карою, искупающею недостаточность. Вечный адский огонь пережигает вечную вину в вечное сияние непорочной Божьей Правды, ибо Божья Правда есть Божья Благость.

Недостаточность мира — недостаточность его хотения стать Богом или его вина и потому — недостаточность его Богобытия или его кара (§§ 50, 62, 65, 68). При ближайшем же рассмотрении

эта недостаточность мира (как вина и как кара) оказывается просто небытием (§ 76). Обожая греховно-недостаточный мир, Бог в Боговоплощении Христа делает небытие (= недостаточное бытие) мира бытием и бытием Божественным, т. е. и достаточным. Ограничивая Себя и приемля «зрак рабий», а тем изводя мир из небытия, Христос превозмогает недостаточность мира. Без Боговоплощения мира бы совсем не было. Но Христос обожает или делает бытием не вину твари, а факт недостаточности. Поэтому недостаточность твари делается ее карою, определяя, делая бытием и искупая недостаточность тварного хотения, как вину. Становясь в бытие, кара делается искуплением, ибо она не только бытие недостаточности, но и бытие недостаточности. Боговоплощение не замена недостаточного и потому небытного мира другим, достаточным, а именно преодоление недостаточности или небытности мира чрез ее обытийствование. Мир существует, как греховно-предельный потому, что, преодолевая свою предельность, восходит в Богобытие.

Если бы мир мог быть в качестве только-недостаточного, если бы Бог во Христе даровал ему ограниченному только бытие, мир бы не знал своего предела и не стремился его преодолеть. Тогда бы человек и не подозревал о своем возможном совершенстве, не сознавал своей вины и кары. Тогда бы вообще ничего не было (ср. — мзонизм идеалистической философии). И поскольку человечеству до и вне христианства ведомы образ совершенства и нравственный долг, человечество уже причастно Боговоплощению, онтологически после него и живет упованием на Христа (§§ 54-56). Ярко высказаны эти мысли ап. Павлом в его рассуждении о грехе и законе (т. е. — идеале). — «Я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил "не пожелай". Но грех, взяв "повод" (αρχή — "начало движения") чрез заповедь, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв» (Рим. VII, 7 сл.), т. е. его еще нет. Так «заповедь для жизни послужила мне к смерти», и «грех... меня... чрез нее умертвил» (ib. 9 сл.). Грех же (ib. 18 сл., 23) — бессилие и разъятость (почему и смерть) на немощную свободу и свободно созданную необходимость.

Итак религиозно-нравственное сознание, в котором человек хочет совершенства и хотением его опознает греховную свою предельность, есть уже единство его с Богочеловеком и некоторое преодоление предела, начаток Царствия Божьего. Христос «разрушает» предел чрез приятие и утверждение его «внутри» Своей Божественной Полноты. Этот предел или крест (hoσos — stauρος) является и разделением Божества и человечества, с одной, совершенства и предельного несовершенства, с другой стороны, и их соединением (ср. § 65). Если Христос не распростерся на

Кресте, не распят, — предела нет и быть не может. Но Распятый не нечто отдельное от Божественности и человечества, от совершенства и несовершенства. Предел и Распятый на нем есть само разъединяемое (почему Он — Распятый) и соединяемое Им (§ 46 сл.).

В Боговоплощении отражается тайна Троицы (гл. IV сл.); и тайна Троицы уясняет Боговоплощение. — Полнота Божественности из Неопределенности Своей чрез рождение Сына, как Определенности, изводит Духа Святого, который восполняет разъединение, утешает смертную скорбь Сына, утверждает Его, Себя отдающего, животворит — Умирающего на Кресте Животворящем. В Сыне и чрез Сына раскрывает Троица Полнота Себя, как Всеблагость, — творит и обожает тварь чрез жертвенное Самоуничтожение Сына животворящею силою Отчего Духа, Утешителя. Как Всеблагость же, в Сыне и чрез Сына приемлет вочеловечивающееся Божество тварную предельную недостаточность, силою Жизни Вечной делает бытием небытие, — воплощается и восполняет неполное, Духом Святым осуществляя Себя, как Всеблагость, и в твари.

Преодоление предела есть превращение предельной недостаточности в бытие чрез определение ее, как момента полноты. Обытийствование недостаточности есть опознание ее тварью, как вины, чрез становление недостаточного хотения и достаточным, т. е. чрез раскаяние и уподобление тварной воли Божественной, неслиянно с нею соединенной (§ 78). Пока нет раскаяния (*metanoia*), как отрицания своей вольной недостаточности в устремлении к высшему, нет и вины. В раскаянии же есть вина, как зло, подлежащее преображению и преображаемое в благо. В раскаянии, которое эмпирически нам представляется отменой и уничтожением греха, но природа которого глубже, совершается преодоление недостаточности. Поэтому раскаяние — начало спасения, истинное «крещение», как раскрывает таинственный смысл греческого слова «*baptismos*» русский язык. Сохраняя свою недостаточность, как искупаемую им, человек и восполняет ее — восходит в Царствие Божие и Небесное. «Покайтесь, и бо приблизилось Царство Небесное», говорил Иоанн, проповедуя «крещение покаяния во отпущение грехов». Основа же раскаяния в единстве совершенного с несовершенным во Христе, в крови Нового Завета, изливаемой во оставление грехов. Приятие Христом вины невозможно: тогда бы не было вины. Христос приемлет лишь факт ограниченности или кару, которая для Него, как Невинного, не кара, и свободно соединяет в Себе совершенство с несовершенством. Он свободно подчиняется предельности греховного бытия, отдается в плен необходимости, в рабство смерти, дабы в свободной недостаточности твари сделать возможною и свободною ее достаточность.

Становясь одним из нас, Он свободой необходимости преодолевает необходимость свободы.

Не в человечестве Своем только умаляет Себя Христос, а и в Своей Божественности: Мать Его — Богородица (§ 48). Равно ложны и опасны по своим последствиям разъединяющие единого Богочеловека (§ 49) докетизм и обособление страдающего Человека от бесстрастного Бога, которое, обусловленное Filioque, сказывается в католических догматике, культе, искусстве¹. Конечно, Божество бесстрастно. Но Богочеловек и весь выше человеческой ограниченности и человеческих страстей, их пре-воз-мо-га-я и потому испивая до дна их чашу. Сын Божий, Единородный, сошел с небес и воплотился, и распят за нас, и умер, и погребен, и воскрес. «Слово стало плотью» (Ио. I, 14; ср. Кол. II, 9; Фил. II, 6-8). Сын Божий рожден от жены и подчинился закону (Тал. IV, 4) — дабы «все небесное и земное возглавить» (Еф. I, 10). В Божественной Ипостаси Христа Божественное и Человеческое равно выше ограничения, страдания и смерти, но не вне их, ибо они в Ней. Бог со-страдает Человеку и со-умирает с ним, ибо Бог выше страстей и смерти; с Богом и в Боге со-воскресает и живет истинно Человек.

80. Тем, что Логос воплощается, Он, восполняя и преодолевая — «на кресте пригвожден в раи дерзновенный Адамов грех» — недостаточность твари, раскрывает твари ее полноту, как стяженно в ней уже сущую и как ее идеал, цель и закон (§§ 57, 50, 79), и воскрешает «первозданного». Называя недостаточность недостаточностью, тьмою, грехом, Слово дает ей возможность «двигнуться чрез заповедь» или закон. «И свет во тьме светит», т. е. обличает тьму и судит, ибо единственный судия греховного мира — «сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ио. III, 13; ср. § 66). «Суд состоит в том, что Свет пришел в мир» — и возлюбившие Свет устремились к Нему, другие же «во тьме бродят, и не знают, куда идут, ибо тьма ослепила им глаза». Так это не внешний суд, а внутренний; и не суд, как самоцель, но — как средство, «ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но — чтобы мир спасен был чрез Него». В самоосуждении своем — «идуший к свету» сознает свои грехи — человек «не согрешает» и «не судим», но «имеет Сына Божьего» и «жизнь», «пребывая в Боге» (ib. 17-21; I Ио. I, 9; II, 11; III, 6, 9, 14 сл., 24; V, 12).

Чрез Боговоплощение Христос «светит» во всяком человеке, обличает и «судит» тьму его, дабы его «спасти» — усовершенствовать и восполнить, т. е. во Христе сам человек себя судит и спасает.

¹ См. мою ст. «Уроки отреченной веры». «Евразийский Временник», № 4. Берлин, 1925.

Как свободный, человек сам должен хотеть своей полноты несмотря на то, что свободно ее не хочет, должен в деятельном раскаянии сопричастовать спасению его Богом. В Богочеловеке Христе (§§ 76, 49) все тело Его — вся полнота усовершенного Им Человека. Поэтому во всяком человеке, плотски едином со Христом, не только ограниченность, а и полнота, хотя в ограниченности и стяженная. Преодоление ограниченности возможно для человечества Христова потому, что в нем нет греха и потому, что Христос, свободно подчиняясь необходимости, свободно волит и предельность и полноту (§ 79). Возможное же для Христа становится возможным и для «пребывающего» в Нем, т. е. единого с Ним, хотя только чрез Него и после Него. Из Иисуса, как средоточия, совершается преодоление непреодолимого для человечества. В этом смысл мировой «истории», которая не только становление, а и достигнутость своей цели.

Если бы вина Человека заключалась не в недостаточности хотения, а в хотении чего-то иного, «зла», и «зло» было самобытным, Невинный Христос не мог бы преодолеть греховность: она бы осталась вне Его. Но в Боговоплощении явлена свободная немощ человеческого хотения, как свободно же преодолеваемая во всей ее абсолютной непреодолимости. Благодаря Христу, по слову апостола, происходит «переставление колеблемого, как соделанного, дабы пребыло неколебимое» (Евр. XII, 27); и Христос — «мир наш, соделавший обе части одним и разрушивший (lysas) преграду, стоявшую посреди» (to mesotoichon tu fragmu — Еф. II, 14).

Приятие Христом факта недостаточности является приятием разъятости, страдания, смерти. Бог приемлет разъединенность мира с Ним и разъединенность Свою в мире — замыкает Себя в грани умаленного грехом тварного бытия. «Таинство странное вижу и преславное: небо — вертеп, престол херувимский — Деву, ясли — вместилище, в них же возлеже невместимый Христос Бог». — Христос не хочет недостаточно и не хочет недостаточности. Но Он свободно хочет не преодолевать эмпирически и метаэмпирически, т. е. в качестве космоса, умаленное грехом «liberuin potestatis», свободно не хочет в грешном мире действительно хотеть за пределом возможного для этого мира (§§ 16, 64). Тем не менее в Нем есть хотение высшего и совершенного, только такое, что в несовершенном мире и в качестве несовершенного мира оно бессильно и обрекает Его на смерть (§ 75), будучи Его жертвою и сильное лишь своею неизменною. «Космически», т. е. качеством мира сего, Христос космоса не побеждает; но — бессильный пред неизменною Его космос сам себя побеждает: торжествует неизменная в изменчивости всего воля к совершенству. Это хотение Христа Человека — высшее обнаружение человеческой веры (гл. II). Потому «теперь пребы-

вают» вера и надежда; потому «претерпевший до конца спасен будет».

Христово хотение космически неосуществимого — источник страдания и смерти (§ 61 сл.); и страданием является сама разъединенность космоса, в котором полнота самоотдачи возможна лишь как бессильное и обуславливающее ненависть мира (§ 71 сл.) и гибель хотение. Страдание и умирание мира могут быть свободными и осмысленными только до известного предела: в нем неизбежны роковая необходимость и бессмысленность их, нежеланность и непонятность, в конце концов — их небытность, ставшая бытием. И если небытность становится бытием лишь чрез обитийствование ее, как недостаточности, если нежеланность страдания преодолевается в свободном желании его, как нежеланного, а его бессмысленность — в осмыслении его, как бессмысленного, — в самой греховной ограниченности страдание должно оставаться и нежеланно-роковым и бессмысленным. Иначе не оно преодолевается или — оно не преодолевается, но лишь низводится на степень иллюзии и небытия, чем отрицается Боговоплощение (§§ 76-79, 62, 74). Личность Христа, будучи Божьею Ипостасью и полнотою причастующей к Ней тварности, вместе с тем и эмпирически-ограничена. Иисус Христос эмпирически не все знает, не осмысливает до конца предносящегося Ему страдания, побеждая его лишь верою и послушанием до смерти крестной.

Страдание Христа обусловлено не Его виною, а виною и страданием грешного мира. Оно в точном смысле слова — со-страдание. В силу нашей ограниченности мы страдаем лишь своим собственным страданием, в нем «погашая» свое наслаждение; сострадаем же лишь в малую меру осуществляемого нами единства нашего с другими людьми (§ 71). И со-страдание наше по силе и полноте никогда не достигает страдания. Страдание Христа все есть только со-страдание, но столь действительное, что оно есть Его истинное страдание. Так во Христе со-страдание — основа и начало Его страдания и мирового страдания, чем обоснован их искупительный смысл и явлено первенство самоотдачи (§§ 38, 41, 43, 12). Но именно потому страдание Христа и не обусловлено страданием мира, как мы сказали выше, дабы как-нибудь изъяснить со-страдание Христа и получить возможность о нем говорить.

Со-страданием Своим делая страдание бытием, осмысленным, ибо и преодолеваемым, Христос приемлет и дурную бесконечность тварного умирания (§§ 60, 74, 35, 61 сл.). Он делает эту бесконечность бытием чрез ее преодоление, становясь на ее пределе и ее пределом, ее определяя и усовершенствовав (§ 79). В Нем и чрез Него она, оставаясь дурною, и завершается, делается благою и совершенною. Так как Христос, оставаясь полнотою

всяческого, свободно приемлет неполноту мира, недостаточный мир, свободно себя до конца не отдавая, свободно же себя до конца и отдает, т. е. кончает свое уединенное бытие. Он кончает его, как эмпирическое, и, восполняя недовершенное, кончает и восполненное. Восполнение же или «приращение» (Еф. IV, 6) необходимо, ибо из недостаточности, хотя бы и Богом определенной, не может получиться полнота, даже если недостаточность себя отдает. Ведь она может отдать лишь неполноту и не вполне: полная самоотдача уже предполагает восполненность. Но восполненность не прибавка к недостаточному, а нечто, в себе самом обладающее и этим недостаточным. Чтобы осуществилась свободная самоотдача мира, нужна полнота необходимой самоотдачи, т. е. неотвратимое адское бытие. Таким образом Божественный Предел разъединяя соединяет несовершенное с совершенным и свободное с необходимым. Потому он — Крест.

Всеблагодать в Логосе призвала мир к Богобытию. Но мир отозвался «неслышно», «небытийственно», и потому не только не принял Бога вполне, но и не принял Его совсем, не возник. Тогда «Слово стало плотью», т. е. Бог все-таки (= «вторично») сотворил мир, уничивив Себя до его греховной неполноты. — Бог родился от небытного Человека, дабы родить Человека от Себя. И Человек (космос) возник тем самым, каким он хотел быть и каким он существует. Однако в силу того, что возник он в нераздельном единстве со Христом, Богочеловеком и Логосом, он, не желая себя отдавать — и отдает, не желая умирать — и умирает. Но первая смерть, будучи Божественным определением предельной неполноты бытия, не делает еще его совершенным. Все не осуществленное грешным миром, так и остается неосуществленным; и сам Человек вызывает о возмездии и восстановлении правды. Поэтому за гранью первой смерти, мир по необходимости, которая есть тело его свободы, осуществляет то, что должен был осуществить свободно, роковым образом: отдает себя в дурной бесконечности мук умирания. И это запредельное умирание не кончается, ибо содержит в себе, как неодолимую необходимость, свободную недостаточность эмпирии и себя. Возможно же оно потому, что в обожаемой Христом первой смерти совершается и вторая, кончающая дурную бесконечность первой. Умирая Христос преодолевает смерть и в смерти Своей воскресает, вознося возносящийся с Ним мир над бездною бытия-небытия. Послушанием побеждая необходимость, Он делает ее свободой, и свободным делает преодолевающий в Нем свою необходимость мир. Он «снишел в преисподняя земли и сокрушил верей вечныя, содержащия связанныя», «адову разрушил силу и воскресл, яко победитель». «Не ктому держава смертная возможет держати человека: Христос бо сниде сокрушая и разоряя силы ея».

Христос умирает потому, что Он воскресает. Он умирает и нашею эмпирическою смертью, но иначе, чем мы. — Мы умираем

потому, что не хотим отдавать себя далее некоторого предела; и, будь наша самоотдача полною, не было бы необходимостью тление. Ведь наш труп и есть недостаточность эмпирической смерти. Христос умирает не потому, что мала Его Самоотдача, а потому, что Он свободно подчиняет Себя границам эмпирического бытия. Его смерть не следствие Его греха, но — свободное подчинение убивающему в Нем себя миру. Поэтому тело Христово в смерти не труп и не подлежит тлению, восполняющему недостаток свободной самоотдачи. В Его смерти совершается победа над смертью; и тело Его, не подвергаясь тлению, преображается, прославляется и становится средоточием мира преображенного и прославленного — возносится на небеса, где весь не знающий уже недостаточности мир пребывает в Нем पहले и «ранее», чем на земле.

81. Перед началом Своего служения (Мф. IV, 17; Лк. IV, 14; Мр. I, 14) «Иисус был возведен Духом в пустыню для искушения от диавола». «Напоследок» Иисус «взалкал»: сказалась эмпирическая ограниченность человеческого Его естества; и пред Ним встало первое искушение: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами». Разумеется, Иисус Христос мог и не подчиниться ограниченности мира. Но этим самым Он бы уже отказался и от Своего служения. Тогда бы Он вообще не принял человеческой ограниченности, и она не была преодолена: ее бы не было в Нем, Богочеловеке, и, следовательно, вообще. Первое искушение сразу же ставит пред Иисусом Христом всю подлежащую Всеблагости задачу: быть или не быть миру (§ 76) и Всеблагому Богу. Иисус отвечает словами Второго закона (VIII, 3): «Не хлебом одним будет жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих», т. е. послушанием Божьей Благости, творящей мир, истинным Богопричастием, самим Богом.

Иисус избирает подчинение закону греховного бытия, решает его «исполнить». Но подчинение еще не преодоление (§ 79). — «Князь мира сего» и говорит Иисусу, показав Ему «все царства вселенной во мгновение времени» и «славу их»: «Все это дам Тебе, если падши поклонись мне». Если бы Иисус «поклонился» князю мира сего, т. е. если бы Он обожил греховную эмпирию такую, какою она хотела быть, дабы царствовать над нею и звне, Он бы тоже не выполнил Божьей воли. Он бы сделал мир бессмертным и счастливым, но не — совершенным. Его царство было бы царством мира сего, а не Божьим, — царством мятежного, отпавшего от Отца «второго бога», Сатанаила — Сатаны. Но не может быть второго бога и какой-то «другой» Божьей воли наряду с Божьею; не может быть только - ограниченного мира. Поддавшись соблазну «простого решения» и ограниченно-

человеческой, греховной жалости, Иисус бы показал, что не послушен Отцу и забыл слова Второзакония: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (VI, 13).

Как же, подчиняясь необходимости ограниченного мира, преодолеть ее в ней самой? — Только чрез всецелую отдачу Себя миру, т. е. чрез смерть в нем и в качестве его, однако без утраты стремления к Божьему совершенству (§ 79 сл.). Свободно-жертвенная смерть за мир и в качестве мира и будет концом его недостаточности и смерти, началом его полноты и жизни. Но ограниченно-человеческому сознанию не понятен вполне смысл жертвенной смерти: иначе бы она и не была истинно-жертвенною. — Не самовольная ли жертва собою нужна, внешняя, т. е. — только за мир, не — еще и в качестве мира? Не самоубийство ли, сранительно легкое, ибо осмысленное? — Но такая жертва не была бы и жертвою, оставаясь вне мира и отрицая себя и Божью волю, как самоутверждение. Для Христа, как для Сына Божьего, она бы не была и гибелью, ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею» (Пс. ХСІ [ХС], 11 сл.), но — тайным расчетом на ее ненужность, искушением Бога. И вот Иисус «на крыле» ветхозаветного Иерусалимского храма, в котором приносились великие внешние жертвы. — «Если Ты Сын Божий, бросься вниз». И снова словами того же Второзакония отвечает Иисус: «Не искушай Господа Бога твоего» (VI, 16). Не внешнее, самовластное и уединенное, не горделивое страдание спасает мир, но — взыскуемое самим миром, страдание и в качестве самого мира, кровью связующее убийцу с жертвою (§ 71 сл.), ненависть превращающее в любовь (потому — «кровь Его на нас и на детях наших»). Не мгновенное и осмысленное страдание спасает, но — благовременное и чуждое надежды на сверхмирную помощь Божью, бессмысленное. Ибо в отказе от Божьей помощи — условие Божьей помощи. — «Тогда оставляет Его диавол, и се, ангелы приступили и служили Ему». Мир преображен волею Иисуса, отрекшегося от Себя, спасен кровию Его, которую мир пролил. Еще раз, в минуту таких же, последних колебаний перед непонятною мукою, когда Иисус молился о чаше и снова покорно склонялся пред волей Отца, «явился Ему ангел с небес и укреплял Его» (Лк. XXII, 43).

Таков же смысл Молитвы Господней. — Да будет свято, т. е. благоговею превыше всего приемлемо, да будет всем во всем Имя Божие, т. е. Сам Бог, нас рождающий в Сыне и нами приемлемый (А). Это — Царствие Божие, Бог, как всяческое во всяческом (Б), исполнение и полнота Воли Божией, уже сущая «на небесах», грядущая «на землю» (В). Призывая Бога, мы сознаем наше ничтожество и призываем истинное наше бытие, хлеб, который с небес нисходит и делает бытием, «сущностью» все наше

(*broma epiusion*), все нам на земле необходимое (A-I). Но Царство Божие возможно лишь чрез преодоление нашего несовершенства — нашей вины, неодолимой, как не прощаемый долг. Оно возможно, если Бог так же простит нас, как мы простим врагов, «должников наших», и тем сделаемся соучастниками в том малом, что они, причиняя нам зло, осуществляли, и им и себе откроем путь усовершенствования (ср. §§ 71 сл., 78 сл.). И отпущение Богом нам долгов наших есть и наше отпущение нашим «должникам» (B-II). Если же Бог «оставляет» нам «долги наши», Он тем самым делает волю нашу преодолевающую «искушения» — избавляет нас от «лукавого», т. е. от немощи или скверны (*«to ropego»*) не дьявол, а — «злое», «худое»), в которой основание того, что всякое дело для нас — искушение, соблазн, грех (B-III). Святость Имени Божьего и есть Царство Божие (1-I-A), Царство Божие и осуществление его — Божья Сила (2-II-B), полнота Воли Божьей — Слава Божия (3-III-B) и Дух Святой. Всецело подчиняясь Божьей Воле и преклоняясь пред Именем Святого, только от Бога приемля бытие и только к Нему устремляясь, а не свою тварную волю осуществляя, побеждаем мы нашу немощь и приемлем Царство Божие. А это и есть рождение нас Богом вслед за рождением от Духа Святого и Марии Девы Первородного Сына Божьего, научившего нас и давшего нам власть взывать: «Авва, Отче» (ср. § 45).

82. Во Христе все оживают (I Кор. XV, 22). В Нем все человечество, весь мир — «тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно-скрепляющих связей, при содействии в свою меру каждого члена получает приращение для созидания себя самого в любви» (Еф. IV, 16). Христос — «Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все» (ib. 10) — есть Божья Ипостась и Всеединный Небесный Адам. Но Он — и ограниченный, стяженно-всеединный Человек, и «приращенный», т. е. восполнивший Свою ограниченность (§ 80). Однако «безумие» христианства — вера в то, что Христос еще и единственный человек, распятый при Понтийском Пилате, — Иисус из Назарета. А между тем это является необходимым следствием Боговоплощения и *implicite* дано уже в учении о Логосе, как Всеединой Личности (§§ 46 сл., 54 сл.).

Воплощаясь, Христос принял в сию нашу ограниченность (Евр. IV, 15; II, 17; V, 2; Фил. II, 7. Ср. § 79 сл.), в сию нашу разъединенность. А Он бы не принял, не обожил и не спас ее, если бы не был и единичным человеком, братом нашим. Не будь Он братом нашим, связанным по рождению, как Первородный, со всеми людьми, не существовало бы ни эмпирической «личности» ни эмпирии вообще (§§ 76-80). «Если мертвые» (т. е. все умершие, каждый в своей единичности) «не воскресают, то и Христос не

воскрес. А если Христос не воскрес, то вера наша тщетна..., и умершие во Христе погибли... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (как и перворожденный Сын Божий среди людей), и потому «во Христе все оживут, каждый в порядке своем: первенец Христос, потом Христовы в присущии Его» (I Кор. XV, 13, 18 сл.; Рим. VIII, 11).

Но отчего тогда не допустить ряд воплощений Христа? Отчего не поставить его рядом с Буддой, Зороастром, а затем с разными «Кришнами» и прочими «посвященными»?

Логос — Единородный Сын Божий (§ 45). Всеединый Христос единственен, содержит в Себе все сферы бытия, но во всех — один и тот же Христос (§§ 54-58). И если во Христе, как Умном Мире, есть одна центральная Личность (§ 47), альфа и омега Божественной Иерархии, — должна быть такая же центральная Личность (та же самая) и в тварном несовершенном мире (§ 49), который без нее не опознается и не существует. — Во всяком ряду всеединства Христос, как наиболее совершенный момент этого ряда, как апогей его, единственен. Но отсюда не вытекает, что воплощенных Христов столько же, сколько рядов, т. е. бесконечное число. В любом ряде один только момент индивидуализует единого Христа, как момент Христа, не как особый Христос. Так душевно-телесность Христа — средоточие мира животного; тело Его — средоточие материального мира. Но «душа» и «тело» Христовы — сам Человек Иисус Христос, Человек небесный и земной ангел (§ 57), средоточие Космоса (§ 58), возросшего в меру свою в человечестве. Оригенизирующие домыслы о том, будто Христос — аналогично воплощению в Иисусе индивидуализировался и в ангельской и в низших сферах, грешат непониманием всеединства и тайны Креста (ср. схему § 46). Христос нисходит чрез все ряды всеединства от высоты и до глубины, высоту с глубиной смыкая. Являясь истинным и единственным средоточием всякого ряда, Он распространяется без конца в обе стороны, объемлет и единит в лоне Своем все моменты ряда, число коих бесконечно. Поэтому Иисус Христос — средоточие равноконечного Креста, замена которого латинским умаляет Божественность Иисуса и отделяет нас от «высоты». А только «свыше» определяется средоточие. Иначе, подымаясь из «глубин сатанинских», можно заменить его любую другою точкою и даже допустить множество «центральных» («догмат» *Immaculae Conceptionis* Б[ожией] М[атери]). Но в этом случае Крест заменяется решеткою, из-за которой на вещи фреске Рафаэля ангел пытается вывести Петра, или же — переворачивается и становится крестом, на коем распят человек Петр (место же обращения, как у Данте, — чрево Люцифера).

Один только Троиный Бог, являющий Себя миру в Единородном Сыне Своем и Богочеловеке Иисусе Христе, который и

по человечеству Своему пребывает в недрах Пресвятой Троицы посредине Ее. Один Христос Всеединный, собравший и нововозглавивший (*anakephalaiosis, recapitulatio*) во едином Иисусе Сыне Марии рассеянное: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе» (Ио. XVII, 21). Один Иисус Христос, единственный и первородный сын Божий, чрез коего и мы все усыновляемся в истинное Богосыновство, рождаясь и от Бога, как бы вторично, на самом же деле — единственно во истину Богом чрез Иисуса Христа творимые. Один Крест, коему поклоняемся, и одно «крещение Духом Святым», которое исповедуем. Измышляющий же перевоплощение отвергает единое крещение и, усекая высоту Креста Господня, пытается «отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе» (I Кор. XV, 31) и низвергнуть в глубины сатанинские.

83. Домыслы о многих Боговоплощениях связаны с гипотезою человеческих перевоплощений, естественною в не понимающем, что такое Личность, и не знающем имени Второй Ипостаси языческом мире (§ 49).

Человеческое «самосознание», «личность» или «душа», неотделимо от телесности (§§ 28, 34 сл.). Бестелесной, отделенной от конкретного тела «души» не существует. И, предоставляя язычникам и физиологам бесплодно спорить о «бессмертии души», христианство утверждает бессмертие всего духовно-душевно-телесного человека. Весь человек отдает себя за любимых своих и умирает, чтобы воскреснуть и жить истинно. Нельзя переселить «душу» в другое тело, ибо тогда это будет уже другая «душа», другой человек. И не может быть второго точно такого же тела, так как тогда должны быть точно такими же все его обнаружения и вся окружающая его среда. «Переселение душ» можно непротиворечиво мыслить только в форме дурной бесконечности одних и тех же повторяющихся миров. — Скучно и глупо.

Даже пренебрегая условностью термина «душа» (собственно «душа», «*psyche*», значит «жизнь»), следует осторожно отнестись к ходячим теориям творения, предсуществования и традицианизма. Конечно, моя «душа», т. е. я сам, как душевно-телесное существо, в известном смысле — то же самое, что «душа» моих родителей и «душа» моего ребенка. Однако специфичность моя, индивидуализующая во мне душевно-телесную стихию моей семьи или — ее самое, как высшую личность, присуща только мне. «Я сам» не передаваем по наследству, будучи особою мыслью Логоса обо мне, которой я лишь причастен (§ 49) и — как идеал меня тварного — моим ангелом-хранителем (§ 57). В качестве тварной «личности» я возникаю в особом акте Бога, созидающем меня из ничего (§§ 27, 56). Но это не значит, что Бог творит меня во

времени, хотя в греховном мире я возникаю временно-соотнесенно с другими моментами мира, и подчиняется времени или что временною землею моею жизнью исчерпывается все мое бытие. Я и всевременен. Однако, если онтологически всевременность первее временности, будет совершенно ошибочным мыслить ее, как «предсуществование» или «после существование» временно-му.

В самой идее метемпсихоза заключается зерно некоторой истины. Надо только превозмочь вульгарное, «европейское» понимание ее. — Эмпирический человек несовершенен. Замыкаясь в апогее своего телесного бытия (§ 35) — в границах данной своей земной жизни, — он не индивидуализует эмпирически всей душевно-телесности космоса. Есть иные сферы бытия, в которых всякий из нас, может быть, и восполняет на земле не осуществимое. Но осуществимое, должное и все же не сделанное мною на земле должно быть сделано мною на ней же, хотя и не может быть сделано уже мною-эмпирическим. Следуя этой «карме», мои «дхармы» должны, рассеявшись, вновь сплестись в какое-то подобное моему эмпирическое бытие. Но как, если метемпсихоз невозможен? — Моя эмпирическая личность — лишь один из моментов высшей, другие моменты которой выражены другими подобными моей личностями, временно и пространственно со мною и между собой разъединенными. Во всеединстве существуют «группы» личностей, индивидуализующих одну высшую (§§ 46 сл., 54 сл.). И это может дать ответ на наш вопрос. Так могут быть объяснены факты физического и духовного сходства людей, эмпирически взаимно не связанных, существование «двойников», оккультистские иллюзии-воспоминания о прежних «инкарнациях», часто наблюдаемая повторность жизненных ситуаций в пределах нескольких поколений одной и той же семьи, «рок» семьи или рода. И это же позволяет нам до некоторой степени надеяться на восстановление «упущенного» нами, хотя и не дает эмпирического утешения. Ведь только тогда удовлетворюсь я тем, что мое дело выполнит за меня брат мой далекий, когда мы превозможем нашу разъятость и будем действительно одною двуединою личностью. Путь же к тому лежит чрез эмпирические и метаэмпирические страдания.

84. Признавая высшие или «коллективные» личности, мы уже утверждаем иерархию мира (§§ 46 сл., 53-56, 39, 70). Христос — Всеединая Божественная и Богочеловеческая Личность. По причастию Ему (но не самобытно) всеединою личностью является и весь приятый Им в двуединство с Собою тварный мир, который, на самом деле, есть Тело Его и который мы называем тварною Софиею или Церковью (§ 58). Отсюда следует,

что как бы «внутри» Всеединого Христа, как бы «между Христом и Иисусом» (говорить о чем без «как бы» кощунственно) есть в каждом ряду преимущественно связанная с Ним, Его преимущественно выражающая личность. В ряду людей некоторые преимущественно связаны с Иисусом (ср. § 82). Но как Христос преимущественно и единственно среди людей есть Иисус, так же и Церковь должна преимущественно и единственно индивидуализироваться в одном конкретном человеке, который должен стоять в особо близком отношении к Иисусу. Однако Иисус есть Личность Богочеловеческая; высшее выражение Церкви — личность не в собственном смысле, а по благодати (§ 49).

Мир по отношению к Богу женственен (§§ 48, 51 сл.). Спасенное всеединое человечество — «невеста» и «супруга» Агнца, как человечество само по себе — Ева, Праматерь всего тварно-сущего. Становясь во Христе и Человеком, истинным и единственным Небесным Адамом, Бог тем самым становится и начальным. Как и начальный, а тем обожающий тварность, Бог должен получить начало от тварного человека — от Праматери, ибо в Нем Самом, в Боге, тварности нет. Человечество должно стать родительницею Христа по человечеству Его и, так как во Христе Бог двуедин с Человеком и Себя, Бога, оначаливает, — также по Божеству, т. е. стать Богородицей (§§ 13, 48, 79). — Иисус должен родиться не только от Бога (без чего Он не первоорожденный, а нам не дана власть стать чадами Божьими), но и от Жены.

Совершенство воплощающегося Христа ограничено гранями предельно-тварного несовершенства (§ 79 сл.); но в этих гранях оно должно быть наибольшим. Ведь вообще должно быть наибольшее эмпирическое совершенство, в Иисусе же нет вины и потому нет свободной недостаточности (§§ 54-56, 21). Все достижимое для ограниченного человека Им достигнуто. Он — совершеннейший Человек, о чем непрерываемо свидетельствует и Его Богосознание. — Попытайся объяснить, как возможно сознание себя истинным Сыном Божьим, если нет истинного Сына Божьего. Покажи, если можешь, что такое Богосознание сочетается с ложью или самообманом. Вообрази себя самого истинным Сыном Божьим Первородным и не ужаснись. Что скажешь, человек? — Если Иисус есть совершеннейший Человек, совершеннейшим является и тело Его. Следовательно, и тварная Жена, рождающая Его и Ему из всех людей самая близкая — лучшее выражение Церкви, первая между женами человеческими. Давшее начало земному бытию Иисуса Христа двуединство — высшее по возможному на земле совершенству, Святая Семья.

Какова же эта Святая Семья? и семья ли она в нашем смысле? Необходим ли Иисусу земной отец, Ему, рожденному от Бога (§ 45) и взыскующему человека - мать? — Как высшее двуединство (§§ 39, 52, 70), Святая Семья должна быть двуединством в

индивидууме. Иисус должен родиться от Пречистой Девы. Но может ли в условиях греховного бытия дева родить без семени мужа? Пренепорочная вопрошает: «Как будет это, когда не знаю я мужа?» Она не поняла приветствия ангела и «размышляла». Но ангел указывает ей, что невозможное для человеков возможно для Бога, и открывает таинственный смысл ее «облагодатствования»: «Дух Святой найдет на Тебя и мощь Всевышнего осенит Тебя». Это «нисшествие» или «пришествие» Духа Святого, это «облагодатствование» или «осенение» ее «мощью Всевышнего» и рождение «от Духа Святого», конечно, не означает замещения Духом Святым мужа. — Дух Святой, просящаящая от Отца чрез Сына Ипостась, воссоединяет разъединенное и потому выполняет («исполняет»), усвершеняет. В браке Он делает реальным двуединством двоих, усвершеняет и животворит их плодоносное единство. Осеняя же Пречистую Деву, совершеннейшего человека и потому — в себе двуединого, Он «исполняет» Ее: возвышая над всеми женами и девами, над всем человеческим и ангельским, делает для нее возможным партеногенезис, как выполнение Божьего Завета: «плодитесь и множитесь». Этим чудом — ибо невозможно на земле рождение без семени мужа (не богохульствуя, разыскивая «анalogии»!) — завершается Ветхий Завет и начинается Новый, бытие, уже не природное, а чудесное и Богочеловеческое. Силою Духа Святого Дева «без истления» рождает Иисуса Христа, рождением Своим освящающего «Утробу Девичу». Она разъединяется на совершенную Деву Мать — «Одна только Мать Дева. Церковию назвать Ее мне любезно» (С l e m. A l e x. Paedag. I, 6, 41, 3) — и на совершенного Сына не так, как разъединился «первый человек», т. е. с утратою единства, немощно, но — совершенно в меру эмпирически возможного. Дух Святой, источник и полнота животворящего благодатного единства, сохраняет единство Девы Марии с Рожденным и эмпирически отъединенным от Нее Иисусом: Рожаемое Ею свято, и Она, Рождением и Духом Святым освящаемая, непорочна.

В плане высшего бытия Церковь — всеединая Супруга Христа, Им спасаемая и усвершеняемая, союзом Своим с Ним непорочно прообразующая и освящающая христианский брак, и наша «Всепетая Мать». В плане бытия эмпирического Церковь есть Приснодева и Богоматерь, эмпирически-совершенная чрез Сына и чрез Него же Духом Святым восполненная за грани эмпирии, «Мать Богоневестная», не Дева-Супруга, ибо ни Ей ни Сыну Ее земного восполнения не надо. И так как чрез Христа мы — чада Божьи, Он же — брат наш (не отец), Она чрез Христа и наша «Всепетая Мать» по благодатному рождению нашему от Отца Небесного. Единство Ее с Иисусом больше, чем возможное единство с Ним каждого из нас, осуществимое лишь чрез единство наше с Нею (потому — нет спасения вне Церкви). Ее посред-

ством всякий из нас становится в личное, Богочеловеческое бытие. «Плотию бо от Тебе восприятоу Сын Твой и Бог наш... избави нас от тли». И Она же, «Неискусобрачная» и превысшая ангелов, — победительная водительница чина ангельского или иноческого. Однако здесь мы у грани только Церкви ведомых, от нас же еще сокрытых тайн домостроительства Божьего. Ведь и тайна приснодевства Марии раскрылась в Церкви не сразу. Судя по всему, многие из первых христиан считали отцом Иисуса Иосифа. Они ошибались, как ошибается всякий пытающийся объяснить чудо естественными аналогиями.

Эмпирически Иисус — другой человек, чем Дева Мария. Но, единый с Матерью Своею силой Духа Святого, Он — совершеннейшая двуединая личность, не нуждающаяся для явления полноты Своей ни в каком восполнении, кроме Пречистой Его Матери. Но не в размножении Богочеловеков, возможном для Иисуса Христа, как и для Девы Марии, чрез нисшествие на Него Духа Святого, смысл Богочеловечества, спасающего грешный мир, а не заменяющего его новым (§ 79). Поэтому нисхождение Духа Святого на Иисуса имеет иное значение. — «Ты Сын Мой возлюбленный, в коем Мое благоволение», был голос с неба при нисхождении Духа на Иисуса. Смысл этого нисхождения раскрывается в том, что Иисус, преодолев искушения (§ 81), проповедует Царство Божие и «крестит Духом Святым». Когда, по возвращении Его в Назарет, дали Ему книгу Исайи, Он прочел из нее гл. LXI, 1-2: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк. IV, 17 сл.). — Дух Святой укрепляет Иисуса на подвиг освобождения и исцеления и, следовательно, на жертвенную смерть за мир.

85. Иисус — совершеннейший человек не потому, что Он — Бог, а потому, что как человек свободно восхотел быть и был совершеннейшим из людей, хотя в качестве человека Он нераздельно един с Богом. Человеческое Его совершенство обусловлено не тем, что в Нем воплощается Бог (— монофизитство и монофелитство), и не обуславливает Его Божественности (арианство, несторианство, адопцианство). Но вместе с тем Бог единственно воплотился только в совершеннейшем человеке. И Бог и Человек не сосуществуют в Иисусе, но едины в Нем так, что весь Он — Бог и весь — Человек, что Он единственен и как Бог и как Человек. Его человеческое совершенств[во] — в границах возможного для всякого человека и принципиально всяким

достижимо; тем не менее оно только Им одним и достигнуто во всем процессе мирового развития: в прошлом и в будущем. Только Иисус рожден Непорочною Девою. Он рожден Девою потому, что Он — Бог; Богородица родила Иисуса потому, что Он совершеннее всех людей, которые были, будут и могут быть. Отношение человечества к Божеству в Иисусе единственно, но оно делает действительным и понятным отношение всякого человека к Богу, которое есть отношение чрез Иисуса. Он рожден от Бога, от Духа Святого, и по человечеству — первенец из умерших истинно, т. е. в смерти побеждая смерть (крещение Иоанново), первенец из рожденных от Духа Святого и Марии, первый из воскресших, первородный Сын Божий, чрез коего и все мы усыновляемся (ср. §§ 4-7, 14, 16 сл., 18 сл., 24 сл., 49, 84).

Во всей единственности и высоте Своего эмпирического совершенства Иисус «во всем подобен нам, кроме греха», т. е. «обложен немощью». Не безгранична сфера Его хотений: Его «*liberum voluntatis*» (§§ 14-16, 63 сл.) не содержит в себе актуально всех своих возможностей. Его «*liberum potestatis*» ограничено: в качестве эмпирического человека Иисус всякое Свое хотение осуществить не в силах. Его воле человеческой предлежит необходимость. Как отъединенный от инобытного и послушно пребывающий в Своей отъединенности, эмпирически Он не может сделать Свою волю волею мира, почему ее и побеждает. Высшею всеединою Личностью, подобно нам в Эмпирии Он является лишь стяженно. Но совершенство бытия остается данным для несовершенства, как идеальность (§ 57). И именно в силу единства в Иисусе Христе Божеского с человеческим и совершенного с несовершенным, как только с фактом или карою, Иисус стремится к Своему совершенному всеединому бытию, а потому — к совершенству всего мира. В человеческом Своем сознании Он опознает это совершенство только стяженно — как идеальное и должное, как эмпирически всецело не осуществимое, хотя и подлежащее осуществлению. Эмпирически оно и для Него не вполне обосновано. Поэтому, «пока» Он не взшел к Отцу, и для Него пребывают вера, надежда и любовь (гл. II, ср. §§ 80, 82).

Таким образом жизнь Иисуса Христа раскрывается, как подвиж веры, не приносящий на земле всего своего плода, но призывающий к послушанию неумолимым законам эмпирического бытия и покорному приятию страданий. Но послушание до смерти крестной (Фил. II, 8) не равнозначно умалению активности. Напротив, оно требует высшего напряжения (ср. § 75), в некоторой мере даруя понимание того, как преодолевается страдание (§ 62) и как в совершенном не утрачивается даже предельно-несовершенное. Ибо, если Бог наш был, есть и всегда будет и братом нашим Иисусом из Назарета, по-человечески живущим и страда-

ющим, не могут погибнуть ни наше эмпирическое бытие ни наше эмпирическое сознание, наша «личность». Но мы можем или бессмысленно и невыносимо мучиться на земле и в аду или обратиться к процветшему в Иисусе началку Царства Божьего.

«Блаженны (makarioi) плачущие, ибо они утешатся». Они не «перестают» плакать — то, что есть, есть навсегда, — но они еще и «воссмеются» лучшим и прекраснейшим смехом, смехом сквозь слезы. Блаженство их (makariotes — не наслаждение, § 61 сл.) — в преодолении страдания единством его с наслаждением и осмыслением его, как искупительного. Так же блаженны и «алчущие ныне», ибо они «насытятся», возрадуются преодоленному алканию правды, ибо правдиво в алкании и жажде своих человеческое естество. Все возместится до полноты; и велика «награда на небесах» всем оклеветанным и гонимым. «Кроткие», они лишены всего, но они «наследуют землю». В этом совмещении несовместимого — истинное блаженство. Ведь и нищие, и алчущие, и кроткие блаженны уже и ныне, хотя того и не сознают. В осознании же своего блаженства, в непрестанном радовании — путь к Царству Небесному и начаток его. Гонят и преследуют за Имя Христово, за то, что гонимые насаждают на земле мир и, проповедуя его, приносят меч. Гонят за правду и теснят за кротость. Но если осознают гонимые, кроткие в алкании и нищете, в плаче своем, что истинно ничего у них нет, — им уже принадлежит Царство Небесное, «внутри» их прозреваемое и обретаемое «чистым сердцем», которое благостный лик Иисуса отражает. Нищетою своею, кротостью и милосердием раскрывают они другим это Царство, истинные «сыны Божии». Но Царство Небесное не в замене земного чем-то иным — тогда не предвосхищалось бы оно и на земле, не приближалось бы, не таилось бы в сердце — и не в простом дополнении к недостаточному, но — в единстве полноты с восполняемою недостаточностью. Потому-то Царство Небесное уже светится внутри нас, уже прорастает, как зерно, уже расцветает, когда радуемся мы и веселимся в гонениях, смиренны и нищи духом, целомудренно любим. Не станем в бессильном мечтательстве отлагать его на какое-то будущее! — Оно уже наступает, оно для всякого из нас может исполниться ежемгновенно, ибо Господь у дверей сердца нашего и стучится в него. И забудем ли начаток его, забудем ли кроткого и смиренного сердцем Иисуса? — Не хотим блаженства без Него, будь оно безмерно большим. А без Него оно не больше — ибо в Нем и полнота и все движение раскрытия его, — но совсем не существует.

Вера, как жизнедеятельное обоснование устремленности к идеальному (гл. II), — основа всей жизни и деятельности. Верую раскрывается истинное взаимоотношение несовершенного с совершенным. В ней дано и оправдано Боговоплощение, ибо в ней

посещает нас Бог и она — вера в Иисуса Христа и Христос Иисус в нас. Верую деятельность наша становится всецело-напряженной в послушном приятии необходимости, которое есть и преодоление ее. Но вера наша может быть обоснована лишь конкретно — верую, деятельность[ю] и жизнью Христа Иисуса (§ 21).

86. Источная вина мира — самоуединенность или гордыня (см. §§ 69-74). В Иисусе же видим только смирение. Он «уничжил Себя Самого», «смирил Себя» (Фил. II, 7 сл.). В Нем нет ничего «своего» (§§ 38, 41, 43): Он всецело подчиняется воле Отца и необходимости грешного мира. Будучи Богом и «не почитая хищением быть равным Богу» (ib. 6; ср. § 69) и по человечеству, Иисус «истощил» или «опустошил» Себя (ekenosen), «униженный пред ангелами» и «распятый в немощи» (Евр. II, 7 сл., V, 8; II Кор. XIII, 4). Смирение не косность, как гордыня, но — высшая активность жертвенности. Оно — не-обладание ничем, как «своим», истинная «нищета духом», которая не ищет «своего» и даже в любви к Богу думает не о радости, а только о воле Божьей. Тем самым смиренный, отвергший всякое желание покоя или наслаждения, все «свое», даже личное Свое бытие Иисус есть истинный образ бедности. В Нем поэтому нет ни жадности, ни зависти, ни любострастия; нет и ненависти, и Его отличает не мнимая активность ярости, а истинная активность жертвенной любви. И если любострастие жадное и горделивая ненависть раскрываются, как уныние — как тление и умирание, — истинная любовь в полноте самоотдачи и покорном приятии смерти сохраняет личность живую и целою, являя себя, как жизнь целомудрия.

Истинно умерев, Иисус принял и смертию Своею преодолел ту дурную бесконечность умирания, которая раскрывается за гранью эмпирии (§§ 60, 74). Он «пострадал вне врат» (Евр. XIII, 12), дабы «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Фил. II, 10). Смерть Его на Голгофе не сравнима ни с какою человеческою смертью: она — и смерть Всеединого Христа и смерть истинная. Потому Иисус — первенец из умерших, не по упованию на богочеловека умерший, но в Себе, Богочеловеке, наше упование основавший. Ибо Он, приняв смерть, «смертию смерть поправ» — умер и воскрес: явив истинную Жизнь причастил ей весь мир. Иисус страдал единожды: «при Понтийском Пилате». Но Он, как Христос, страдал и страдает всеобразно и всеедино: и в каждом из нас. Всякий убивающий в себе дитя свое, «снова распинает в себе Сына Божия и ругается Ему» (Евр. VI, 6). Муки невинных младенцев, искупающих грехи отцов, суть по преимуществу муки Всеединого Христа. Святые мученики «сораспинаются Христу» (Гал. II, 19). И Христос страдает в каждом из нас и в качестве каждого из нас, хотя единственно воплотился Бог во Христе Иисусе.

В покорном приятии греховно-ограниченного мира ради мира совершенного, устремлением к которому и обосновано это приятие, заключается отрицание первого. Не он является целью, но мир совершенный. «Царство Мое», говорил Иисус, «не от мира сего», и судить о нем по плоти нельзя (Ио. VIII, 15, 23 сл.). Царство мира сего — царство князя тьмы, отца лжи и человекоубийцы; и любовь к Царству Небесному — ненависть к миру (см. § 71 сл.!). Грешный мир предстает, как «злое бытие», от которого должно уйти в мир истинный чрез единственную дверь — чрез Иисуса Христа, который есть «воскресение и жизнь» (ср. I Ио. II, 15). Однако отрицание несовершенного мира возможно лишь чрез его приятие. Греховно-несовершенное так связано с совершенным, что даже и второго без первого нет. Второе могло бы существовать без первого, если бы Человек не согрешил. Именно этот грешный мир усвершеняется, именно его спасает — преображает и обожает Христос.

Не от мира сего Царство Божие, но оно приблизилось в раскаянии, в осознании миром своей недостаточности, как своего греха (§ 78 сл.) и близости «дня Господня» (§ 56). Оно — «внутри нас» и оквашивает весь мир подобно закваске, положенной женщиною в три полные меры муки. Мир не смесь добра со злом: «все, что в мире, — похоть плоти, похоть очей и гордость житейская — не от Отца, но от мира» (I Ио. II, 16). А так как нет ничего, кроме Бога, — мир сам по себе не существует. И тот мир, который мы называем «этим миром» и который надо ненавидеть, не что иное, как грех мира, преодолеваемый в его осознании, в раскаянии. Но даже сама ограниченность бытия, как кара за грех, коею грех существует, не погибнет, ибо ее сделал бытием Иисус Христос. Церковь же догматически обосновывает ее бытие в осуждении Оригеновского учения о предсуществовании души Иисуса Христа.

87. «Не уявися, что́ будем». — Нам не понять, как несовершенное сохраняется в совершенном, ибо и само совершенное ведомо нам лишь чрез противостоящую несовершенному идеальность (§ 57). Преображение действительности мы невольно подменяем умалением ее в духовность. Конечно, мы «изменимся», тленное и смертное «облечется» в нетленное и бессмертное (I Кор. XV, 51 сл.) — из «тела душевного», как из семени, произрастет «тело духовное» (ib. 42 сл.; Кол. II, 11, 20). Но разве исчезает семя во всеедином бытии? Разве для Бога живых прешло навсегда земное тело Иисуса? Конечно, оно всегда существует в Боге, хотя еще и преображено. Оно явлено было Иакову, Петру и Иоанну. Иисус «преобразился» пред нами. — «Вид лица Его изменился»: оно «просияло, как солнце. Одежды Его побелели

и возблистали, как свет или снег» (Мф. XVII, 2; Лк. IX, 29). И вместе с Ним явились «во славе» Моисей и Илия, беседа с Ним и как бы прообразуя всеобщее преображение. Преображен лишь один из моментов тела Иисусова (§ 35): до этого и после, до воскресения Своего, Иисус живет на земле в теле, еще видимо для всех не преображенном, хотя преображение не только являет Иисуса во славе трем Его ученикам, но и является фактом земной Его жизни, раскрывая в Нем Царя Мира. Как во время крещения, слышен глас Божий: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в коем Мое благоволение, Его слушайте». Преображение — как бы венчание на Царство Иисуса, внутренне уже победившего мир (ср. § 81).

Преображение не отменяет земного тела Иисуса; равно — и воскресение. Воскресши, Он является ученикам. Его встречают и, припавши к ногам Его, поклоняются Ему жены мироносицы (Мф. XXVIII, 9). Правда, воскресший Иисус является «сверхъестественно» — «когда двери были закрыты». Правда, иногда ученики признают Его не сразу. Тем не менее тело Воскресшего есть подлинное тело. Он ест перед учениками (Лк. XXIV, 42 сл.); и, следовательно, тело Его как-то сохраняет изменчивость эмпирического. «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (ib. 39). И воскресшее тело Иисуса не общий, «синтетический» Его образ, но — тело Его в определенный момент своего земного бытия, сохраняюще[е] следы ран. В таком конкретном и единственном среди всех моментов Его телесного бытия образе возносится Иисус на небо. В преображении и в воскресении явлены два момента преображенного и прославленного телесного бытия Иисусова. Конечно, преображены и прославлены и все прочие моменты его, что нисколько не отменяет реальности ограниченно-эмпирической его жизни и не стирает грани между нею и жизнью преображенной.

Отрицание христианством мира является не чем иным, как отрицанием греха: направлено не на мир, а на грех (§ 86). Ограниченность мира существует и Божественно. Но она — неполнота бытия, а отнюдь не инобытие и не устремление к инобытию. Бог творит и спасает мир тем, что чрез обожение его неполноты ее преодолевает. Реально существуют — и (1) полнота преображенного тварного бытия и (2) содержимое ею недостаточное тварное бытие, которое и (а) недостаточно стремится к своей полноте и (б) достаточно к ней стремится, предвосхищая ее, как свою идеальность, и ее достигая. Недостаточность стремления превозмогается Богочеловеческими достаточностью и страданием, которое, будучи Божественно-вечным, искупительно. В эмпирическом же мире искупительное страдание умаляется в сознание тварью своей вины и раскаяние, всегда недостаточное. Таким образом

зло мира реально, как факт и страдание; в качестве же нравственного зла или греха оно «производно» и в высшем смысле мнимо, ибо обосновано лишь как преодолеваемое Богочеловеческим страданием. Это постижимо только в меру причастия страстям и смерти Христовым. — «Возлюбленные, мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что́ будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, ибо увидим Его, как Он есть. И всякий имеющий эту надежду на Него, очищает себя, так как Он чист... Всякий пребывающий в Нем не согрешает... Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ио. III, 2 сл.; ср. § 80).

К Иисусу принесли расслабленного (Мф. IX, 2; Мр. II, 3; Лк. V, 18). Иисус видел «в е р у» больного и принесших, в коей уже дан начаток преодоления греховной ограниченности, а потому и раскаяния и прощения грехов. Усовершенствовав эту веру, Христос говорит: «Дерзай чадо! прощаются тебе грехи твои». Книжникам и фарисеям слова Иисуса кажутся богохульством: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» Современные книжники сказали бы: «Если грех существует, как вообще может быть он прощен, т. е. отменен, сделан не существующим? Это невозможно и для Бога, ибо всякое бытие создается Богом, а в Нем нет и тени преме́ны». Иисус отвечает: грех не то, что вы думаете; прощение греха и есть преодоление силою Божьею почитаемой вами за самобытие ограниченности. — «Что́ легче сказать: — прощаются тебе грехи — или сказать: — встань и ходи? Но чтобы все знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному: — встань, возьми одр твой и иди в дом твой».

Таким образом сама разъединенность нашего мира онтологична. И несовершенный мир не может быть всеединством, но — только устремленною к всеединству гармоническою системою (§ 52). Миру всегда предносится недостижимый эмпирически идеал всеединства, а, как приближение к нему, — некая высшая, чем существующая в данный момент, идеальная система (§§ 72, 75). Мир движется от одной идеальной системы к другой, причем каждая, осуществляясь, перестает быть идеальною и раскрывает высшую. Эмпирия существует, как движение к идеалу и движением к идеалу. В этом ее природ[а] и смысл ее бытия. Но эмпирический идеал всегда относителен, из чего выясняется не отрицание его, но абсолютный смысл самой его относительности или — со- вершенствования. — Всякий эмпирический идеал должен быть заменен высшим: в этом смысл жизни. Но, изменяя низшее и стремясь к лучшему, нельзя делать это недостаточно, путем зла. Надо и в преодолеваемом находить подлежащее усовершенствованию, а не отмене бытия, неодолимо же эмпирически

несовершенству противопоставлять не стремление его уничтожить, но свое устремление к высшему. Это и будет признанием иерархии несовершенного мира (§ 54 сл.), исполнением, но не нарушением «закона». Надо не за страх, а за совесть признавать Богоустановленное в иерархии несовершенного бытия, подчиняясь его необходимости, но не делая относительного абсолютным. Если невозможно победить добром, надо сохранить свою устремленность к высшему и свою веру даже в эмпирической гибели. Эта гибель и будет высшею победою над миром (§ 81).

88. Только Боговочеловечением (§§ 4-7, 18, 24 сл., 36 сл.) и Боговоплощением обоснованы наше эмпирическое бытие, наше знание, наша вера (гл. II). И ясно из всего уже сказанного, как предельность нашего мира есть предельность преодолеваемая (§ 78 сл.), как предел его не стена неподвижная и несокрушимая, а — что-то, все время убегающее вдаль и маячащее перед нами вдали. Иисус Христос разрушает «стоящую посреди преграду». Царство Божие становится (ср. §§ 65, 87, 75, 20).

Предположим, что предел грешного мира — непреодолимая и неподвижная, непроницаемая и непрозрачная преграда. Тогда человечество Христа не соравно Его Божественности и не может быть вознесено и преображено до Ее высоты. Тогда — *Filioque* (§ 44 сл.). Ведь домысел этот умаляет Духа Святого и является хулою на Него. И Дух Святой, как Божество, которое животворит, усовершенствует и «утешает», уже не в силах вознести тварное бытие до совершенства Сына и Отца, а Сын все говорит нам: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». В Самом Сыне человечество Его, усовершенное и животворимое Духом Святым (§§ 81, 84), оказывается низшим Его Божественности. Во Христе уже не обитает полнота Божества телесно; и телесность Его уже не вознесена в недра Пресв[ятой] Троицы, в средину Ее. Человечество отделено от Божественности Логоса неразрушимым пределом. Нет обожения — есть только «спасение» в «великом неведении». Нет Боговочеловечения — есть только Боговоплощение, т. е. и Боговоплощения нет.

Человечество Христа есть Его Тело или Церковь (§§ 48, 58, 84). — Из *Filioque* следует, что эмпирическое бытие Церкви (в некоторой, по крайней мере, степени) — нечто а-логическое, только-человеческое, временная иллюзия, существование которой необъяснимо, а полнота Церкви (при допущении, что есть она в Логосе) лишена ее эмпирических качеств. Религиозное сознание опирается уже не на веру, а на «доверие», не на Абсолютное, а на «абсолютный» (?) предел, для сознания непреодолимый, и — так как предел, уходя вдаль, колеблется — само оно тоже колеблется и приходит к скепсису, наивно доказывающему бытие Божие теорией вероятности (В л а с и й П а с к а л ь и прагматизм).

Церковь — «*societas humana*», одна из многих. Религиозная жизнь определена внешним «законом» (§ 66), закон — внешним «авторитетом» (§ 21), авторитет — видимою иерархией, иерархия — непогрешимым папою. А папа?.. В рассуждении по стихиям мира сего идея Царства Божьего вырождается в идеал прогресса или земного тысячелетнего царства, католицизм — в социализм, неизбежно материалистический и завершающийся атеизмом (ср. § 59). Таков конец эмпиризма, предуказанный евангельским повествованием. — Фарисеи пытались объяснить чудеса Иисуса Христа «силою веельзевула, князя бесовского», т. е. чисто-эмпирически, ибо веельзевул и есть «князь мира сего» (§ 57), или, как говорят теперь, «научно», с помощью Аристотелевской или какой-нибудь иной логики. Фарисеи отрицали обоженность человеческого естества Христова, отрицали Иисуса Христа, как Богочеловека, не усматривая в делах Его Духа Божьего. Это и было «хулою на Духа Святого». Она не прощается в этом мире, ибо без Духа Святого мир «разделяется на ся», истлевает. Она не прощается в грядущем веке, ибо мир может выйти из метаэмпирического адского бытия только чрез единственную «дверь» — чрез Иисуса Христа — силою соравного Отцу и Сыну Духа Святого. Умаление Духа есть отрицание того, что эмпирия обожаема, и, значит, отрицание эмпирии. Отрицание же эмпирии — умаление Духа Святого и Троидного Бога.

Однако католичество может существовать только ценою внутреннего противоречия: тем, что сочетает *Filioque* с исповедуемого в Символе верою в равночестность Ипостасей, т. е. и с признанием обожения мира. Впрочем, вредоносное действие *Filioque* не исчезает — обожается не мир, а греховная эмпирия, обожается так, что нет усовершенния и Воплощенный не «приращается», оставаясь только Человеком (§ 79). Поэтому формы эмпирического бытия незаконмерно абсолютируются и без всяких колебаний переносятся на Бога. Ведь и само *Filioque* не что иное, как дурное антропоморфизирование или «психологизирование» Пресв. Троицы, понимаемой в категориях грешной человеческой любви. Так католицизм становится рационалистическою системою и учением о словах. — Бог ограничивается в систему атрибутов. Божья Справедливость понимается по-человечески и окрашивается человеческой жестокостью (§ 76). Всплывают учения о чистилище (§§ 77, 74), сокровищнице добрых дел, индугенциях (§ 66) и т. д. Обожение же человеческого тела Христова принимает наивно-антропоморфическую и опасную форму в культе «Святейшего Сердца Иисусова». Смысл сошествования Духа Святого на Иисуса теряется (§ 84), ибо Дух почитается бессильным обожить Иисуса в Его человечестве: и уже не Дух, а Сам Логос Себя Самого во Христе Иисусе обожает, что является проповедью самообожения или гордыни, характерной, как известно, для всей

психологии католичества. И Дух Святой уже не «просвещает» мира, не «знаменуется на нас». И не слышно голоса Церкви: «Приидите, примите вси Духа премудрости, Духа разума, Духа страха Божия, являшагося Христа». Крещение ничего не изменило в естестве Иисуса: было только Богоявлением, притом не онтологическим, а эмпирическим. Но тогда и обоженное человечество Христа в Деве Марии (§ 84) обожено и усовершено не сошествием на Нее Духа Святого, а Самим Христом, Богом Отцом или безразличною «Сущностью» Божества, которую католики пытаются отделить от Ипостасей под предлогом неразличимости Ипостасных действий в мире (*ad extra*).

Отсюда проистекает домысел о «непорочном зачатии» (*immaculata conceptio*) самой Девы Марии, «по единственной благодати Всемогущего Бога и по привилегии» (*privilegium = privata lex*) «воззрением на заслуги» Иисуса Христа «свободной от всякой скверны первородного греха в первое мгновение своего зачатия». Таким образом, если богохульно не считать Духа Святого заместителем супруга Марии (§ 84), сошествие Его на Марию оказывается ненужным; зачатие же Марии (*conceptio passiva*) соблазнительно отождествляется с грехом. Но зачатие — грех лишь для тех, кто, вслед за Августином, смешивает вожделение с похотью, толкует брак, как «*remedium concupiscentiae*» и считает целибат необходимым для духовенства (§ 70), т. е. не обожает истинно, а отвергает манихейски эмпирию. Естественно: неправомерное обожение и есть отрицание. Но совершенство Марии вовсе не является свободой от всеедино-человеческого, «первородного» греха — от него свободен только Иисус Христос. Мария пренепорочна чрез Христа осенением Духа Святого, так же как после Нее, Ее заступничеством и чрез Христа Иисуса должны стать непорочными все сыны Божии. И не создано оно особым законом: дети Божьи не рабы подзаконные; и если «законом», «привилегией» мог быть спасен хоть один человек, к чему Боговоплощение? Мы чтим совершенство и целомудрие Приснодевы потому, что это — Ее подвиг, в такой мере только Ею совершенный, и — Ею принесенная Богу драгоценная жемчужина. Чудесно же не рождение Ее, а рождение Ею, восполнение Пренепорочной Девы Богом Духом Святым до полноты святого материнства¹.

89. Вся Пресвятая Троица раскрывается и «действует» в мире чрез Сына (§§ 46, 48). И едина Ее деятельность, от Нее не отделяемая, целиком выражающая себя в каждой Ипостаси и во

¹ Обоснование и развитие § 88 см. в моих статьях — «Уроки отреченной веры» («Евразийский Временник» № 4) и «Достоевский и Католичество» (в сборнике памяти Ф. М. Достоевского под ред. Долгина, Пет. 1922).

всех Трех. Но, признавая, вопреки неосновательному домыслу католицизма, различие Ипостасей являющим себя и в мире, мы тем самым различаем и Их деятельности. Божественная Деятельность в мире всегда есть деятельность всего Троидного Бога, но всякий акт Божий «первоначально», «*principaliter*», всегда является актом одной из Ипостасей. Так мы говорим о творении мира Отцом чрез Сына, о Сыне, воплощающемся и спасающем мир, о дарах Духа Святого и о Духе Святом, который, как Бог животворящий и усовершенствующий, восполняет и усовершеншает Деву Марию и человеческое естество Христа (§§ 45, 84).

Католики вынуждены (§ 88) — сознательно или бессознательно — приписывать восполнение и усовершеншение Девы Марии не Духу Святому, а Иисусу Христу. Догматически выражено это робко, словами: «*intuitu meritorum Christi*» и «*omnipotentis Dei gratia et privilegio*». Однако очевидно, что «Всемогущий Бог» здесь не Отец, ибо Дева Мария не первоутверждается (не творима), а воссоединяется и восполняется, что есть действие Духа Святого. Но так как Дух по умалению Его в *Filioque* бессилен всецело восполнить, остается разуместь под «*Deus omnipotens*» Логоса, т. е. и Христа. Если даже неправильно отказаться от различения Ипостасных деятельностей, восполняющая Деву Марию деятельность есть и Сыновняя; если признать ее все-таки деятельностью Духа, она — п е р в и ч н о - Сыновняя, ибо и Сын Духа изводит (*Filioque*).

Усовершенствие Девы Марии есть усовершенствие Тела Иисуса Христа (§ 84). Следовательно, в католицизме перед нами Самоусовершенствие или Самоутверждение Христа, т. е. греховная гордыня. (На взаимопротивопоставлении же Логоса — Христа-Иисуса догматическое построение недопустимо — § 49 прим.; да это и не поможет). Католическому сознанию недоступен истинный и первоосновный смысл самоотдачи: оно подменяет ее эмпирическою самоотдачею и эмпирическим самоутверждением (§ 61). Таким образом Божественная и, всецело согласованная с нею, человеческая воли Христовы оказываются греховно-горделиво себя утверждающими. А этим превозносится и само человечески-тварное, что приводит католика в культи «Святейшего Сердца Иисусова», Тела и евхаристического Тела Христа к самопоклонению или самообожению, к греху даже не Адама, а Люцифера.

Доходя до последних следствий *Filioque*, уединяющее себя самоутверждение западного христианства обнаруживается в стараниях церковной иерархии подчинить себе все сферы жизни (ср. «*index librorum prohibitorum*», в который попали и Кант и Ф л о б е р, оставленное ныне запрещение мирянам читать Писание и многое другое, непонятный мирянам латинский язык богослужения, celibat духовенства). Оно ясно в борьбе за мирскую власть, в стяжаниях, в папском государстве, которое смотря по

обстоятельствам выступало то как «вотчина бл. Петра» — то как государство. Но уединение или гордыня есть уже отъединение и разъединение, начало раскола церковного, на что в свое время с большою силою указывал А. С. Хомяков. «Христианство Filioque» должно было стать виновником церковного распада. И надо быть недобросовестным или ослепленным либо же основательно не знать церковной истории, чтобы не видеть, кто виноват в разрушении церковного единства и кто доныне сохраняет в себе волю к горделиво-уединенному бытию. Конечно, ни для кого не прошел бесследно расколовший Церковь грех: все более или менее от него страдают и им заражены. Но мы здесь говорим об источнике и начале греха. Отъединение есть уже и внутренний распад в расколе и ереси, характерный именно для западного христианства, вызванный самою природою его.

В русской религиозно-философской литературе на почве неправильного понимания мыслей А. С. Хомякова укоренилась склонность упрощать протестантизм: внешне привязываясь к его названию, считать сущностью его «протест». Наивно. — Сам протест протестантизма был во имя «чего-то» и обусловлен некоторыми, до сих пор еще недостаточно обнаружившимися мотивами германского христианства, которому есть место во Вселенской Церкви, но нет — в сфере романской религиозности. Как и всякая религиозность, протестантизм, несколько раз уже и еще раз, может быть, ныне подошедший к самораскрытию, но ни разу еще не опознавший себя, исходит из основной религиозной апории. До сих пор он пытался ее преодолеть путем снятия метафизического дуализма между человеком и Богом, т. е. пантеистически. Но при этом, подобно католицизму, он стремится сохранить во всем его значении дуализм моральный. Переноса дуализм в понимаемое им пантеистически Божество, протестантизм либо срывается в чистый дуализм, преувеличивая значение дьявола, зла (маркионизм), либо усматривает борьбу и даже самобытное зло в недрах Божества (Бёме, Шеллинг). Первая тенденция, связанная с исключительным моральным пафосом протестантизма, роднит его с маздеизмом, вторая — с пантеизмом индийским, не случайно столь привлекательным для германского духа. Но индийский пантеизм растворяет человека и мир в Боге; германский — пытается Божественное растворить в человеческом, обожая человеческое: «сознание», «разум», «волю» и «я». Германский дух тяготеет к эмпирии, в раннюю пору — к природе, позже — к человеку; и не случайно арианство оказывается излюбленною германскою ересью. Здесь — связь германского христианства с романско-католическим. Лютер обусловлен Августином. Гордыня Filioque ведет к «протесту» — к отъединению и саморазъединению. В саморазъединении же протестантизму дается возможность «найти себя» и в себе осуществить одно из

выражений западного христианства, ибо это уже не застывшая гордыня католичества, а гордыня, приводящая к гибели, чрез которую — жизнь.

В религиозности *Filioque* естественно разъединение «церкви» (собственно-церковного) и «мира», а в «церкви» — иерархически расчлененного клира и пасомых, послушных «мирян». Поэтому здесь и характерны проблема «отношения церкви к государству», разделение и борьба их, правовой договор между ними, равно — и отрицание светским своей религиозной (церковной) природы (конечно, мнимое); секуляризация культуры, «светские» философия и наука. И в мнимо-не-религиозных течениях Запада, в плохой его религии и суеверной науке, повторяется все та же религиозная проблематика. Хилиастическая религиозность (§ 59) вырождается в идеал прогресса и необходимо порождаемый им материалистически-социалистический идеал; религиозный дуализм и антропоцентризм — в позитивистическую и релятивистическую философию и в атеизм; пантеизм — в религию человечества и природы, не становящуюся наукою от того, что она называет себя монизмом или как-нибудь иначе. Наиболее по видимости свободная от религии философская система легко уясняется, как в существе своем религиозная. Так и картезианство Канта религиозно не только в том, что, узревая «вещь в себе», Кант приближается к апофатическому богословию и строит религию («метафизику») нравственного долга. — Уяснив себе предельность эмпирии (§ 65), он абсолютирует предел, т. е. понимает его в категориях западного христианства — не признает, что Христос и воплотился и вочеловечился, утвердил и преодолел предел. При сопоставлении же системы Канта с обусловленными ею, но возвращающими нас и назад — к немецкой мистике — системами германского идеализма не трудно показать в ней и типично-германское¹.

¹ Ср. мои работы — «Философию Истории», «Культура на Западе в Средние Века», Пет. 1918, «Джордано Бруно», Берл. 1923, «Восток, Запад и Русская идея», Пет. 1922.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

**О СООБРАЗОВАНИИ ИИСУСУ ХРИСТУ, ЧУДЕ, ТАИНСТВАХ
И О СВЯТОЙ ВСЕЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

90. Абсолютно обоснованным (гл. II) что-либо может быть только в двуединстве с Абсолютным. Но эмпирическое всегда есть отъединенное, уединенное и разъединенное. Поэтому для обоснования эмпирии необходимо Боговоплощение, как двуединство Абсолютного с конкретно-разъединенным или эмпирически индивидуальным. А такое двуединство во всем несовершенном мире может быть лишь один раз: иначе оно уже не «такое» (§ 82). Если бы все моменты мира были равно, каждый в своей уединенности, обожены, — разъединенность их осталась бы и усовершенствование несовершенного было бы невозможным. Боговоплощения тогда бы просто не было. Тем, что Боговоплощение единично, в эмпирии дан принцип и критерий для обоснования конкретно-ограниченного, ибо есть Личность, которая, хотя и ограничена, все же абсолютно обоснована особым двуединством с Богом, а потому уже не только ограничена, но и всеедина. Обоснование же Ее совершается и постигается чрез веру, т. е. всецело (§ 85, гл. II — См. первую главу Евангелия от Иоанна!).

Не встает ли здесь перед нами новая апория, давно уже, впрочем, нас подстерегавшая? — Для обоснования всякой эмпирической личности необходима преимущественность, единичность и единственность Иисуса. Но истинное обоснование и обожение всякого человека требует такого же единства его со Христом Всеединым, как в Иисусе, безымянности Христа. Если в разъединенном мире существует только один обладающий абсолютным значением момент, — еще не обосновано абсолютное значение всех прочих, всякого уединенного бытия и знания. Если же таких моментов много, — нет их единства, т. е. нет ни одного. — Необходимо, сохраняя единственность Иисуса, утвердить и реальную связь Его со всеми прочими людьми, которая бы делала возможными и полное единство их с Ним и отдельность каждого. А это значит раскрыть не только смысл рождения Иисуса от человека — Девы Марии, но и смысл рождения Его по человечеству от Бога, Его «первороденности», как и смысл Богосынства чрез Христа Иисуса.

Обоснование всякого момента чрез обоснованность эмпирической Личности Иисуса, очевидно, невозможно, если допускать абсолютную или непреодолимую разъединенность личностей. Но именно на почве абсолютирования и преувеличения разъединенности мира и возникает новая наша апория, столь характерно выраженная в современном философском плюрализме, но на самом деле — мнимая. Разъединенность моментов эмпирии относительна; и они разъединены потому, что едины. Боговоплощение в Иисусе не отрицает этого единства, но его утверждает и «исполняет», будучи в разъединенности началом воплощения Всеединого Христа. В Иисусе начинается Богочеловеческое событие, из Него распространяясь в утверждаемом Им, как единый род Божий, мире. Признавая в Иисусе «исполнение» Боговоплощения, мы смеем утверждать обоснованность всякого эмпирического бытия (§§ 85-87). Чрез Иисуса — Сына Божьего, и по человечеству рожденного от Бога Единого и Воссоединяющего, — мы становимся сынами Божьими по благодати Духа, но не в переносном, а в самом реальном смысле этого слова. Всякая личность может обосновать себя — индивидуализуя себя чрез связь с Иисусом, как брата Его.

Боговоплощение — акт единичный и потому всеединый, средоточие временно-пространственного порядка (§§ 54-56). Оно, распространяясь в эмпирическом бытии из Иисуса Христа вперед и назад, эмпирически актуализует Богочеловечество; однако так, что завершается за гранями эмпирии. Все эмпирическое стоит в реальной связи с Иисусом; но связь эта обладает разною мерою реальности. Веруя в Бога, постигая наше двуединство с Ним, сознавая себя стяженным и индивидуализованным всеединством тварного мира, «микрокосмосом» (гл. I и III), мы уже исповедуем воочеловечившегося и воплотившегося в брате нашем Иисусе Всеединого Христа. Но мы еще «не помним родства» и только готовимся к пути нашему в Дамаск. Так и «до» явления Иисуса Христа на земле и вне знания о Нем мир жив смутным предвидением о Нем, упованием на Него, прообразами и пророчествами.

91. В несовершенном мире конкретным и первичным является взаимоотношение момента с другими моментами его ряда, правда — возможное лишь чрез моменты высших рядов (§§ 46 сл., 54-56). Этою сферою преимущественно и ограничена эмпирическая личность, умаленная во взаимоотношениях своих и высшими и низшими моментами — в «движении своем вверх и вниз», которое возможно только из нее же самой, как из центра. Центральность эмпирического я — необходимое условие и бытия личности и знания ее, которое, будучи причастием «Знанию» Божьему, абсолютно-ценно во всей своей специфичности.

Во всяком акте нашего знания можно вскрыть и отвлеченно различить уже установленные выше (§ 36) виды его: диалектический, исторический, логический и естественно-научный. Но совершенно очевидно, что преимущественною нашею стихиею является знание историческое. Именно оно исходит из эмпирической личности и более всего находится в главной сфере ее бытия. Отвлеченное знание является причастием знанию высших моментов, которое само по себе не менее «исторично», но эмпирической личности дано в стяжении. Знание же естественно-научное отрывается от личности в другом смысле. — Оно умаляет собственное личное, понижая сферу, в которой находится личность, и нуждается в обосновании его отвлеченным. Из всего этого, конечно, не следует, что иные виды знания не обладают своею особою ценностью, которая в той же мере не доступна историческому. Есть области бытия, в познании которых для эмпирической личности неизбежно преобладание естественно-научных и отвлеченных методов. С другой стороны, эти методы в известной мере от исторического и не отделимы. Но чем полнее дано нам бытие, тем оно историчнее. Сфера наиболее актуализованного бытия и нашего преимущественного бытия — мир в его развитии (§§ 55, 59). Существо космической жизни предстает нам, как исторический процесс, Богочеловеческий чрез исторический факт Боговоплощения. Христианская метафизика должна быть христианскою историею мира (см. мою «Философию Истории», ос[обенно] §§ 13, 28, 37, 44-51).

Историческое знание, являющееся качеством исторического бытия, не возможно без оценки, а оценка предполагает (§ 54 сл.) существование и некоторую опознанность Богочеловеческой Личности Иисуса Христа, который находится в центре всего исторического процесса. Убежать от этого вывода можно пытаться по двум дорогам. Во-первых, можно заменить Иисуса какою-нибудь коллективною личностью, например — Церковью, еврейским народом. Но среди коллективных личностей, индивидуализующих Человека-Космос, в каждом ряду есть центральная. Возможность и опознаваемость ее могут быть обоснованы только Боговоплощением, которое необходимо требует Боговоплощения (§§ 82, 90). Кроме того всякая коллективная личность является развивающимся конкретным всеединством индивидуумов, а потому и неопознаваема без конкретно-индивидуального Богочеловека. «Историзм» иудаизма — не додуманный до конца историзм христианства. Во-вторых, можно попытаться понять исторический процесс исходя из начала или, лучше, из конца истории. Но несостоятельность подобных попыток нам уже очевидна (§§ 56, 59). Итак историческое бытие мира необходимо предполагает Богочеловека Иисуса, жившего в определенное время и в определенном месте. Без Него истории нет. А значит — без Него

нет и других аспектов бытия и знания. Ведь все существующее есть исторический факт, хотя бы потенциально; и преодолеть стяженность отвлеченного знания и прерывность логики и естествоведения можно лишь в том случае, если они станут и знанием историческим.

Всякая личность осуществляет всеединство в ее особом аспекте. Поэтому «жизненный путь» личности насквозь индивидуален; и тем индивидуальнее, чем личность совершеннее. Как нет общей отвлеченной Истины, а есть только Истина всеединая, так же нет общего отвлеченного Добра, а есть только конкретно-всеединое Добро (§§ 19, 37, 48, 66 сл.). Нравственный идеал всегда индивидуально-конкретен: личность всегда исходит из себя самой, как из центра, объемлет прежде всего свою сферу и, словно концентрически из себя расширяясь, делает собою мир. Только при «умалении в духовность» — подпадая отвлеченным навыкам мышления и подменяя идеализм идеологией — мы пытаемся проводить различие между целью и средствами (§§ 20, 71 сл., 75) и выражать нравственность в отвлеченных формулах (§ 66).

Греховная деятельность (§§ 69-75) есть и непонимание природы и смысла всякой человеческой деятельности. Она нарушает естественное движение от центра к периферии посредством *salto mortale* в пустоту. Иисус точно указал на первую и последнюю цель человека: прежде всего надо искать Царство Божие, которое внутри нас, все же прочее «приложится», т. е. придет само собою, когда понадобится, само раскроется в процессе развития. Тот же смысл в совете не заботиться о «завтрашнем дне». — «День сегодняшний» и есть наша сфера, в которой, конечно, находятся и некоторые думы о завтрашнем дне, но — поскольку они совместимы с заботами «дня сего», т. е. нечто в нем осуществляют — «приносят добрые плоды» и в нем. Это справедливо и для жизни общественной (§§ 87, 85 сл.).

Нравственный идеал личности — ее индивидуально-конкретное совершенство, в эмпирии осуществляемое ею всегда недостаточно. Эмпирически личность лишь движется к своему идеалу, никогда его не достигая, хотя не только идеал наш, а и наше движение к нему оправданы и обоснованы эмпирической личностью и земною жизнью Иисуса. Чрез единство с Ним (§ 90) мы постигаем вечную правду нашего индивидуального идеала, смысл нашей деятельности, нашего знания. Не даром только христианство в силах оправдать личное бытие и личную жизнь (§§ 47, 49). Но для этого необходимо действительное единство и Иисусом, ибо иначе даже в христианстве появляется отрицание эмпирии, культуры, тела, материи. Действительное же единство с Иисусом есть единство «историческое», единство в Им обожаемом движении к совершенству. Он спасает всякую личность во всей конкретности ее, все дорогое и истинное, и усовершенную полноту

и само усовершенствование, и всю красоту движения и расцвета. Тем самым «историзм» христианства оправдывает не только бытие личности, но и единство ее со всеми другими и со всем миром.

92. Мы находимся в реальном единстве с людьми, с которыми так или иначе вступаем в непосредственное общение, хотя и чрез посредство высших личностей. Но не менее реально (хотя меньше) наше единство и с теми людьми, которых мы знаем лишь чрез посредство других, по чужим словам и «впечатлениям». (Интуитивист, подумай). По существу своему и это единство непосредственно. Правда, нам — в силу материалистических наших навыков — всегда кажется, будто в нас не сам человек, о котором нам говорят, а только его «образ» (§§ 26 сл., 34 сл.). Но подобное предположение и непоследовательно и неосновательно. Если *A*, общаясь с *B*, с ним двуедин, а *B* в свою очередь двуедин с *C*, необходимо допустить и двуединство *A* с *C*. Мы познаем инобытие в его самоличности; но иногда оно — только в себе и в нас, иногда — в себе и в третьем, которое в нас. И следует помнить, что наше двуединство с другим человеком («непосредственное» или «опосредствованно-непосредственное» — все равно) не может быть только духовным: оно всегда и душевно-телесное. Всем этим несколько уясняется и двуединство каждого из нас с Иисусом (§ 90). Мы не можем эмпирически вступить с Ним в «собственно-непосредственное» общение: слышать Его, видеть, осязать; и все же двуединство наше с Ним вполне реально, как «опосредствованно-непосредственное». Имя Его для нас не звук.

Общение или «временное двуединство» любых людей покоится на взаимной самоотдаче, на диалектике бытия-небытия. Рядом с этим стоят особые виды двуединства (например — любящие, §§ 39, 70, 83). Однако двуединство наше с Иисусом должно быть строго отличаемо от всякого другого. «Нечетная» личность не ищет в Нем своего «дополнения», подобного «дополнению» «четной» личности в браке, как не ищет себе брачного дополнения мать в сыне, брат в сестре или брате. «Четная» же личность относится к Иисусу чрез свое двуединство или чрез свою полноту в браке и в качестве брачно-двуединой (потому — супруг-язычник и «освящается» супругою-христианкой). Опасною и греховною «преlestью» является понимание отношения личности к Иисусу в категориях земной любви, что столь характерно для католичества, склонного так же понимать и отношение к Богородице, и что составляет предмет психо-патологии. Всякая «душа», будучи моментом Всеединой Церкви и «дочерью» или «младшею сестрою» Богородицы, есть «невеста» и даже «супруга» Всеединого Христа. Но Христос — «жених» ее не в Иисусе, который никогда не может быть (вопреки мистическим галлюцинациям некоторых

средневековых легенд) «соперником» (competitor) земного жениха, но в ее избраннике, в брате Иисусовом, или же в ней самой, как двуединой. Усовершенствующий всякое двуединство Дух Святой связует личность с Иисусом иным образом, забвение о чем и порождает «прелесть». — Случается, что «четная» личность, не могущая вместить свое одиночество, в поисках жениха или невесты обращается к Иисусу или Божьей Матери, как к «небесному жениху» или к «небесной невесте» (вместо Матери!). Она ищет единства (не брачного) с Иисусом, но бессознательно взыскует и единство с неведомым, не замеченным или забытым с оим «суженым». И по немощи и неразумию «переносит» она на Иисуса то, что может относиться только к «суженому», чрез двуединство с которым должна она быть двуединою с Иисусом. Отсюда — кощунственная скверна.

Двуединство с Иисусом — отношение нечетной (двуединой в себе) личности или христианской четы к Святой Семье (§ 84): к Матери и Сыну. Брачное или индивидуальное двуединство находится «внутри» этого отношения и ему подчинено; а оно полнее и первоосновнее всякого иного. Двуединство человека с Иисусом единственным и абсолютным образом актуализует отношение человека к Всеединому Христу, и чрез Него — ко всем людям, что и раскрывается в историческом развитии (§ 91). Это двуединство обосновывает бытие личности, ее идеал и деятельность, удостоверяет стяженную преодоленность греховной предельности и упование на полноту ее преодоления чрез смерть и воскресение в преображенность. Если Богочеловек Иисус любит личность, всецело ей Себя даруя, не может любимая Им не быть, но должна воскреснуть и возрасти в меру совершенную возраста Христова. Это не диалектика, а живой религиозный опыт, в коем даны вере и Божественность Иисуса и реальное с Ним двуединство. — «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса. Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. III, 26 сл.; ср. I Кор. XV, 12 сл.; Рим. VI, 8; Кол. II, 10 сл. и III, 3 сл.). Конечно, все мы можем стать Христом лишь по благодати. Но «по благодати» не значит «по подобию». Бог «по сущности» не так отличен от «Божественного по благодати», что второе вне Бога, но так, что Божье — Божественно искони, а «Божественное по благодати» — Божественно вторично: как обесконечная и обоженная тварь.

«Мысли твои приемлемы, если только отбросить мистический туман: он мне напоминает о чем-то теософическом. Но способ изложения, терминология, язык — просто невыносимы».

93. В эмпирии не осуществимо всеединство личности; и даже эмпирическая личность Иисуса — лишь приближающаяся к всеединству симфония иерархически взаимосотносящихся качеств

вований (§§ 52 сл., 85), хотя и возможная только как «истекающая» из своего истинного, эмпирически не обнаруживающегося всеединства. Равным образом в несовершенстве бытия не достижимо истинное двуединство с Иисусом, но — только любовное согласование с Ним, сообразование Ему. Однако именно потому, что это сообразование есть лишь эмпирическое раскрытие и осуществление двуединства, оно не внешнее повторение, уподобление или «подражание». Но не «imitatio», а «conformatio Christi».

Чтобы сообразовать себя Христу Иисусу, надо Его познавать, что возможно лишь чрез любовную самоотдачу (ср. гл. III). Надо неустанно вслушиваться в Его слова, всматриваться в Него, сопереживать Его муки, жадно ловить самые незаметные черты. Нет в Нем ничего «ненужного» или «неважного»: все одинаково и бесконечно ценно. Можно долго Его «познавать» и все-таки совсем не знать Его, быть от Него далеко. Но вот одно какое-нибудь Его слово внезапно ранит твое сердце — оно сказано было для тебя — и совершается чудо всеединства: сразу встает пред тобою весь Его облик, Он сам. Согласуются сами собою черты, дотоле разрозненные. Он оживает, воскресает в нас. И ты уже знаешь о Нем бесконечно более того, что знаем. Знаешь, правду или неправду говорит о Нем то либо иное предание, мог ли Он так поступить или нет. Знаешь, как бы Он поступил в «этом» случае, хотя никогда такого случая с Ним не было; знаешь, как ты, сообразуя себя Ему, должен поступить, ибо Он уже с тобою самым подлинным образом. Реально приемля Его в себя, ты сообразуешься Ему, — не затем, чтобы «повторить» сделанное и сказанное Им, но затем, чтобы свободно и радостно как бы «продолжить» Его дело в условиях твоего бытия. В нас Он живет, весь мир объемля, распростираясь везде, «Свое» продолжая. И мы сами живем так, как если бы Он жил в нас. И понятно уже, почему «иго Его сладко и бремя Его легко». Ищи же, всегда ищи, неустанно ищи, какие слова Он для тебя и тебе сказал, ибо есть такие слова. Но берегись обмануться и помни. — Около преобразившегося Иисуса был не только Илия, дух пророческий, но и Моисей, основоположник Священного Писания. И преобразился Иисус пред Иаковом, Петром и Иоанном, чтимыми как столпы (styloi) Церкви Его.

Но все это — лишь последняя основа, истинное двуединство, нами в эмпирии умяемое. — Сообразующий себя Христу Иисусу согласует и иерархически устроит свое личное бытие — так, как согласованы моменты личности Иисуса. В Нем первенствует — самоотдача Себя Богу, чрез Бога же — братьям и всему миру. Из этого «вытекают» все «добродетели» Иисуса (§ 86), «слагая» Его Личность. Сообразование Ему заключается в иной индивидуализации Всеединого Христа, Им, Иисусом, совершеннее всего

индивидуализованного, — в осуществлении при иных условиях и в иной конкретности того, что Он уже осуществил, — в сообразной духу Его новой, нам предлежащей деятельности. Тут нет никаких общих правил и предписаний, ничего отвлеченного, заранее данного, ибо дело не в рабском подражании, а в свободном, братски-сыновнем сообразовании. В словах и делах Иисуса не найти конкретных указаний, как нам поступить в том либо ином случае, ибо Он ревниво бережет нашу свободу; но во всяком слове и во всяком деле Его есть ответ тому, кто с любовью Его спрашивает. Так же не найти и не должно искать указаний на отношение Иисуса к задачам нашей личной, общественной, политической жизни, к нашим государствам, войнам и т. д. Все это должны разрешать мы сами во внутреннейшем сообразовании Ему (§§ 66, 21, 75).

При всей реальности отношения нашего к Иисусу оно и «опосредствовано» (§ 92). Двуетьединство наше с Ним есть двуетьединство во всеединстве (§ 7). — С одной стороны, двуетьединство с Ним естественно становится и единством с людьми, так же с Ним двуетьединными. С другой стороны, общение с Ним осуществляется нами всегда чрез посредство других. Так устанавливается иерархия по степени опосредствования и по степени полноты реального общения. Это и есть иерархическая система человечества, в основе своей — Всеединный Христос, в противостоянии же нашей тварности Его Божеству — Тело Христово или Церковь. В несовершенстве своем человечество (а в нем весь космос) еще не всеедино в себе и со Христом Иисусом, но — только становится Христом, в разной мере приближаясь к полноте церковного бытия, разъединяясь на многие личности, иерархически устрояющиеся в себе и в своих взаимоотношениях. В малой степени Церковь выражена во всем сущем. Неуловимо и непрерывно переходит она к большей полноте своей в религиозном бытии человечества, от него — к религиозности, смутно воспринимающей Христа, предчувствующей и чающей Иисуса. Полнее всего она в сознательно чувствующих и право исповедующих себя членами Тела Христова и реальнейше связуемых с Иисусом Христом святыми таинствами. Эта земная Православная Церковь, будучи высшей индивидуализацией и эмпирическим средоточием Церкви Совершенной, не отделена четкою гранью от других, менее совершенных индивидуализаций Совершенной, — от потенциально-церковного (§ 5): так что нельзя сказать, где ее нет, хотя можно сказать, где она есть. Эмпирически Полнота Церкви уже не осуществима, ибо не осуществилась. Достижимо лишь все большее приближение к ней, однако — не путем внешнего отсечения всего менее церковного, а — только путем восполнения и усовершенствования. Ведь во всем сущем есть свое специфическое и незаменимое, но лишь потенциально-церковное

и потому нужное в Полноте Церкви. Каждая из индивидуализаций ее, как бы несовершенна она ни была, не только умаляет Церковную Истину, а и является потенциально особою Личностью Церкви, не могущею не быть в Церкви Совершенной. Так Израиль должен, не изменяя своему закону, но исполняя его и отменяя лишь заведомо ошибочное, стать иудео-христианскою церковью. Несчастье исторического христианства в том, что ее все еще нет и что крещение евреев связано с обезличивающим их отречением от их закона. Так «языческая неплодющая церковь» должна из себя, из своего качества, а не внешне перенимая иудейский или какой-нибудь чужой закон, стать истинною и плодоносящею. В этом смысл слов Павла, «апостола языков», вовсе не отменявшего закон для иудеев.

Нет резкой грани между собственно Церковью и миром. Дело церковное совершается и за видимою оградю Церкви, ибо она прорастает, как зерно (§§ 48, 57 сл.). Кто присвоит себе ум Господа, который один знает всех верных Своих и один видит душу распятого разбойника? Можем ли сказать, кто и как еще придет ко Христу, т. е. уже с Ним в Церкви Его? Тем не менее становление Церкви есть и отсечение спасаемого от коснеющего в грехе, ибо можно сказать, где Церковь есть. Эмпирически Церковь определяется и отделяет от себя мир, в себе собираясь, не только «внутренно» — истинною связью с Иисусом Христом, а и «внешне» (хотя внешнего она и не судит) — таинствами, иерархией, образом жизни. Таинство крещения, в коем чрез осознание приблизившегося Царства Небесного и раскаяние (всеедино осуществляющееся и в крещении и в таинстве покаяния) происходит отпущение грехов, т. е. преодоление предельности (§ 87), изъе́млет человека из греховной ограниченности мира (§§ 78 сл., 85 сл., 71). В крещении «во имя Отца и Сына и Св. Духа» на человека нисходит, как на вновь от Бога чрез искупительную смерть Христову рождающегося, животворящий и усовершенствующий его Дух Святой, и человек приобретает личное бытие и обоснование своей духовности и душевно-телесности, что утверждено наречением имени и таинством миропомзания (разъятого с крещением в католичестве! Ср. § 44 сл.). Погрузившись в освящаемую Духом Святым стихию и восставши из нее, человек начинает новую жизнь свою в Боге, ту жизнь, которую не при-явшим «крещение водою в покаяние» дает крещение огнем. — «Иоанн всем отвечал: — Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня... Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк. III, 16 сл.; Мф. III, 11 сл.; ср. I Кор. III, 12 сл. — вместо традиционного сопоставления с Деян. I, 5: — «...у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня». Ср. §§ 77-79, 74, 60).

Если Совершенная Церковь — всеединство усовершенных своих индивидуализаций, среди коих первое всех земная Церковь Христова, — эта земная Церковь тоже является симфонией своих индивидуализаций. Она не безразличное единство, не отвлеченное «общее», полученное за вычетом всего индивидуального: византийского, римско-католического, протестантски-германского и т. п., не «интернационал», мертвая выдумка живых мертвецов. Возникнув эмпирически в день Пятидесятницы, утвержденная на «трех столпах» — Иакове, Петре, Иоанне — она прежде всего индивидуализуется, как «соборная и апостольская» в Древней Вселенской Церкви. По отделении от нее ересей и особенно после горделивого отъединения Римской Церкви (§ 89) она продолжает земное свое бытие, с одной стороны и главнейше, в истинно и единственно Вселенской — в Православной Церкви, главной и первенствующей индивидуализацией коей является ныне Церковь Русская, Церковь Андрея Первозванного, с другой — в отделившихся от полноты единства и потому греховно-умаленных церквях, среди коих возвышается Римская. Церковь эмпирически неполна и ограничена, оставаясь непорочно-вселенскою только в Православии. Однако все индивидуализации ее равно необходимы, хотя и должны преодолеть свое умаление в разъединенности духом единства и любви: не установлением отвлеченного единства или подчинением многих обезличиваемых одной из всех, а согласованием, началом соборным. Но и поместные церкви реальны тоже лишь в качестве симфонических всеединств: как соборные личности. Где двое или трое собрались истинно во имя Христа Иисуса, там и Он посреди них, а в Нем и Вселенская Церковь, особая личность ее и она сама. В некотором смысле всякий православный выражает Вселенскую Церковь, почему даже один преп. Максим Исповедник мог защищать Вселенскую Истину.

В полноте своей земная Вселенская Церковь — реальное единство христиан с Иисусом, самым совершенным эмпирически человеком и Богом. Единство же с Ним есть и единство с Пречистою Девою, в коей наиболее совершенно на земле выразилась Церковь, как Тело Христово (§ 84). Чрез человечество свое, чрез телесность и женственность соединены мы с Иисусом Богочеловеком и в последовании Ему рождаемся от Бога. Посему возникает Церковь на земле и Дух Святой нисходит огненными языками разделяющимися тогда, когда апостолы «единодушно пребывают в молитве и молении с женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. I-II; Лк. XXIV, 49).

94. Сообразование Иисусу, осуществляя двуединство с Ним, усовершенствует человека. Усовершенствование же это в силу нераздельно-

неслиянного единства в Иисусе Христе Божественности с человечеством является и обожением человека. Человеку даруется нечто новое, «благодатное», в то же время и свободно им приемлемое, как бы и им создаваемое. Более: «Кто во Христе, тот новая тварь: древнее прошло, теперь все новое» (II Кор. V, 17; ср. Ефес. I, 6; Рим. V, 15). Происходит новое — строго говоря: единственно истинное — благодатное творение свободного человека, т. е. и свободное движение его к Богобытию (§ 14); человек рождается от Бога.

Благодать Божия, поскольку она осуществляется в человеке, осуществляется им чрез Иисуса, коему сопричастны все единые с Ним (§ 7). И дарует ее Иисус непосредственно, хотя и чрез посредство многих, как бы связующих данного человека с Ним непрерывною связью (§ 93). Таким образом единство с Иисусом всегда есть некоторая устремленная к всеединству и обоснованная всеединством согласованность с Ним, симфоническое или соборное единство, живое — раскрывающее и движущее себя к совершенству (§ 91). Греховного или перстного Адама, как всеединой личности, нет (§ 52): человечество изначала себя обезглавило, и глава Адамова у подножия Креста. Небесный же Адам, истинно-всеединый Христос, «нововозглавляет» род человеческий, пречистою Своею кровью омывая главу Адама. Но в несовершенном бытии истинное всеединство только становится. Оно разъединено на идеальное единство и реальную иерархическую систему — осуществляется в соборном единстве Церкви, венчаемой «архиереем» Иисусом Христом.

Положение в Церкви всякого ее члена определяется степенью близости его к Иисусу. Но в разъединенном мире эта близость необходимо обнаруживается разъединенно — в разных качествах, во многих иерархиях (§ 93). Из них особым и первенствующим значением обладает иерархия, построенная на различиях реального единства с благодатствующею деятельностью Иисуса Христа, иерархия благодати. Она не обусловлена другими иерархическими рядами, в частности — иерархией религиозно-нравственного совершенства, ведомою лишь Богу, хотя более всего связана именно с нею. — Все — дар Божий, и бесчисленны дары Святого Духа. Но, так как Сам Иисус «обложен немощью» и эмпирически осуществляет Свое всеединство только как иерархическую согласованность Своих качествований (§ 53), должно различать благодатные дары или «харисмы» по их эмпирическому значению и во главу всего поставить «собственно-церковные», т. е. связанные с благодатным обожением человека — с отношением его к Иисусу Христу, к Боговоплощению, к преодолению греховной ограниченности, — харисмы и иерархию, ими определяемую.

Облагодатствование человека объемлет все человеческое естество: и «душу» и «тело», без которого души нет (§§ 34 сл., 83).

С другой стороны, оно не является фактом эмпирического, «естественного» бытия, хотя его преобразует. В действительности есть видимое и осязаемое, но есть и тайное, сокровенное от «естественного» постижения и постигаемое лишь верою, так что «естественное» становится «символом», т. е. — реально содержащим в себе высшее. Всякое действие благодати и есть такая мистерия, таинство, чудо.

Современная мысль, рабствуя позитивистической вере, склонна толковать чудо, как факт «потустороннего», «сверхъестественного» порядка, нисколько не отражающийся на неумолимом течении «законов природы». Иные согласны еще допустить, что чудо — явление духовного мира. Но «естественное духовное бытие», если такое вообще есть, тоже подзаконно: в нем чудо допустимо не более, чем в мире физическом. Озарение ума светом Божьей благодати не менее сверхъестественно, не менее чудесно, чем чудо Иисуса Навина. К тому же, на несчастье подобным теологам, в основе христианства лежит вовсе не «духовное чудо», а — Боговоплощение. Так что старушка-богомолка понимает в чудесах больше, чем ученые теологи.

Высокоумные объяснители чудес полагают, что чудо совершается по неведомым еще нам законам природы, т. е. что чудо не чудо, а, в лучшем случае, не-до-разумение. Они правы в том, что нет чудес без законов или законов без чудес: понятия «чуда» и «закона природы» соотносительны. Если отвергнуть чудо, как нечто принципиально отличное от закона, необходимо отвергнуть и закон, ибо законосообразность держится на чудесности. Чудо — явление, абсолютно не объяснимое из законов природы, не только из известных нам, но из всех возможных законов вообще. Категория «еще-не» применима только в одном смысле. — Закон есть еще-не чудо.

Чудо не мнимость, а реальность, а потому проявляется и в духовности и в душевно-телесности. Опознавая чудеса, мы часто наблюдаем только «внешность» их, материальные и потому преимущественно-необходимые (§ 63 сл.) их проявления. И чудесное совпадает тогда для нас с еще-не-объяснимым. Мы ищем ближайшие материальные моменты прерывной цепи явлений, забывая, что сама прерывность не объяснима, а ссылка на «закон» причинности есть ссылка на «последнее чудо». В других случаях мы опознаем чудо только как факт духовного порядка, не замечая внешних обнаружений. Но в области духовного бытия, где мы сами оказываемся свободными и как бы соучастниками чуда, нет места понятиям закона, причинной связи, необходимости. Поскольку мы погружены в глубину бытия, все одинаково законно и одинаково чудесно. Не чудесно ли, что мы молим Бога о помощи, а Бог нам помогает? Не чудесно ли, что Он нас любит и творит из ничего? Или все это совершается по каким-то высшим зако-

нам? — Но Бог Сам есть Свой Закон и Своя Свобода (§ 11). В меру единства нашего с Ним нет законосообразности, нет и чудесности, если только мы не умаляем нашей духовности в бытие, подобное материальному, если не сосредоточиваемся в сфере, переходной к материальности, и не сопоставляем нашего Богобытия с нашим «внешним», «кромешным» бытием, благодаря чему второе «оказывается» царством необходимости, а первое — царством чуда. Опознавая чудо, как событие, сразу совершающееся и в духовной и в материальной сферах, мы пытаемся причинно истолковать взаимодействие этих сфер. Но за причинностью встает обосновывающее ее чудо. Мы его не устраним, а только отодвигаем, если и духовное бытие стремимся подчинить внешним категориям, реальным лишь в низших его проявлениях: говорим об «истеризме», «внушениях», которые ничего не объясняют, и своевольно переводим смердящего Лазаря из состояния смерти в состояние катаlepsии, т. е. попросту — отрицаем чудо.

Мир характеризуется умалением его свободы — свободой в преодолении необходимости и некоторым неодолимым, хотя подвижным пределом возможного. Мир не всецело необходим и не всецело свободен. Он закономерен и в смысле его необходимости и в смысле некоторой закономерности его свободы, которая, определяя закономерность необходимости, сама определена, как закономерная, чем-то высшим, не заключенным в предельности мира. Чудес в решетке не бывает. — В греховно-ограниченном мире, как таковом, чудес нет: в нем все мотивировано, все необходимо. Однако мир бы не был закономерным и не опознавал своей двоякой закономерности, если бы он был только — греховно-ограниченным. — Чрез единство со Христом мир и преодолевает свою ограниченность, и постольку — свободен и чудесен. Боговоплощение и все бытие во Христе и со Христом есть бытие, выходящее за грани мира, преображающееся, чудесное. Это — одно непрерывное чудо, — одна чудесная жизнь. Живя в мире неумолимых законов, мы живем еще и в новом, чудесном мире. Воспринимая какое-нибудь отдельное чудо, мы воспринимаем его, как факт нашего богатного, всецело чудесного бытия. И оно для нас уже не чудо, а — истинная жизнь и радость в Духе Святом. Познавая чудо, мы возносимся и преображаемся в чудесный мир; и то, что началось, как чудо, чудом быть перестает. Но мы слишком привыкли к чудесам: их уже не видим, не замечаем, как чудесны и чудотворны даже наши грешные молитвы.

Чудо не нарушает греховного миропорядка, но раскрывает его, как оболочку истинного бытия, вознося нас туда, где начинается все, и сам миропорядок. Все ясно и просто в нашем богатном бытии, в Божьей Семье. — «Просите, и дастся вам». Проси обо всем, чего хочется. Не мудрствуй лукаво и не ищи слов, ибо все твои слова неточны и приблизительны. Не смущайся,

что твоя просьба ничтожна или наивна. Ведь пред Богом ничтожна и наивна всякая просьба Его детей. И всякую просьбу Он исполняет, ибо лучше тебя самого знает Он, о чем ты просишь и что так неумело и наивно выражаешь. Непонятною кажется тебе эта простота Богообщения, пока ты далек от Бога и пока сияние Его прорезает твое греховное бытие, как молния — темную ночь. Это для тебя еще чудо. Но как только ты примешь его всем сердцем твоим, так сейчас же начинаешь жить в истинном мире, где нет чудес потому, что все чудесно.

Таким образом чудо есть истинное бытие мира, мыслимое и ограничиваемое, как свобода, в противопоставлении его греховно-несовершенному миру, как необходимости. И потому чудо связано с идеальностью мира (§ 57).

95. Чудотворное благодатствование мира Христом и есть всеединое чудо, высшим выражением которого являются ныне церковные таинства. С таинствами же связана благодатная иерархия, ими определяемая и — чрез таинство священства — явственно-внешним образом сопряженная с Архиереем Иисусом Христом (§ 94). Иисус «сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека», и «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу» (Евр. V, 9 сл., VII, 3, 24-26).

Облагодатствование мира одинаково сказывается и внутренне (духовно) и внешне (материально). Но, эмпирически разъединяя, мы говорим о преобразении тела и материи благодатствуемым духом, о материальном, как о носителе и символе духовной благодати. Иногда, как в католичестве, при этом забывается, что само материальное существует и преобразуется в своей материальности, а не в духовности, и что не может быть преобразования духовности, если не преобразуется и материальность. Этим путем в переоценке и потому в недооценке человеческого форма и материя таинства начинают пониматься только как эмпирические средства и знаки-аллегии. Всеединая теургическая деятельность Церкви умалется в духовность и, толкуемая спиритуалистически, снижается до мнимо-причинного воздействия «духа» или внешних актов на тело, т. е. до магии. Но рано или поздно подобное понимание таинств Церкви и ее культа приводит к выветриванию их содержания и к отрицанию за внешним его абсолютной значимости. Магичность католичества вырождается в условность протестантской обрядности.

Всякий момент мира временно-пространственно умален (гл. III, §§ 52, 55 сл.). В пространственно-материальном бытии своем он не совместим с другими моментами, делим и разъединяем. Но это

не является полным распадом его всецелости и делением его идеальности и метаэмпиричности (§ 57). Его деление в некотором смысле и не есть его деление; его пространственно-отъединенная часть в некотором смысле есть весь он и всего его в себе содержит. Облагодатствованный предмет всеедин в своей благодатности. Облагодатствованный человек, «святой», единый и неделимый в своей духовности, до известной степени всеедин и временно и телесно, хотя телесно он и бесконечно делим, временно — и уничтожим. Как всякий человек, святой — все моменты своего телесного процесса (§ 35). Он живет во всем своем земном теле, во всех материальных частицах, которые когда-либо были им, причем в разъятости своей он и не разъят. Каждая частица его тела, будучи частицею его телесности, как особого аспекта мира, все же есть и весь он и содержит в себе всю его облагодатствованность. По нашей немощи мы воспринимаем лишь некоторые моменты телесного бытия святого: его останки, иногда его относительно-нетленные мощи, материальные «эманации» его на предметах внешнего мира (реликвии) и т. п. Но в каждой из этих частиц мы можем воспринять все святого не только духовно, а и телесно. Так как само духовное наше общение с ним (например — призывание его в молитве) необходимо есть и общение с его телесностью, мы можем это ставшее как бы нашим общим духовно-телесное бытие связать с каким-нибудь предметом — всецело общаться со святым чрез посредство иконы или (даже ошибочно) почитаемого за его останки тела. Впрочем, такое «определение», являясь источником несправедливо опороченного и безграмотно признаваемого за почитание самой материи «фетишизма» и магии, становится истинно теургическим только чрез акт Вселенской Церкви, прославляющей мощи, реликвии, освящающей иконы.

Земная жизнь нашего тела — непрерывное становление его всем и всего им чрез умирание (§ 35). В известный момент этот процесс прекращается (§ 56): мы перестаем телесно отдавать себя иному и потому перестаем претворять иное в себя. Тогда и наступает эмпирическая смерть — вольно не отдающее себя тело подпадает роковой необходимости тления (§§ 60, 74, 80). Из самой природы человека эта смерть еще не вытекает: она обусловлена грехом и есть сама греховная недостаточность. Если же недостаточность преодолена, — нет уже и смерти, как рокового разъединения. Тогда телесное бытие человека может быть бесконечным процессом становления в умирании, который не будет «дурною бесконечностью», ибо «потенциальность» его преодолена. Однако такое смертию побеждающее смерть тело не может существовать в несовершенной эмпирии: его преображенность предполагает такую же преображенность всех тел, всего мира, смерть самой смерти, погибшей в озере огненном. Тело, хотя бы

в малейшей мере греховное, должно кончить свое эмпирическое бытие разложением. Безгрешное Тело Иисуса, завершив свое эмпирическое развитие, как бы остановилось на последнем его моменте, вольно подчиняясь граням эмпирии, — три дня мертвым, хотя и нетленным (§ 80) пребыло во гробе — и воскресло преображенным (§ 87). Но воскресло оно не для новой земной жизни, а для преображенного бытия, которое в Боге всегда и везде, для эмпирического же человечества только в «будущем», а ныне — «на небесах», «одесную Отца». Поэтому по воскресении Своим Иисус и запретил первой узревшей Его «жене» Марии Магдалине прикасаться к Нему (Ио. XX, 17) и только после того, как Он восшел к Отцу, т. е. в некоторой мере преобразил и мир, положив онтологическое начало его истории, и после того, как совершил вечерю с Учениками Своими в Эммаусе (Лк. XXIV, 29 сл.), допустил учеников коснуться его прославленного тела и сам вкусил мед и рыбу. Это было началом «будущей» славы мира и ее прообразом.

Тело святого может умерев остаться относительно-нетленным. Но в этом случае оно не возносится на небеса, как тело Иисуса и Его Пречистой Матери (§§ 84, 88), но в нетлении своем остается на земле, ожидая конца и преображения мира. Для нас оно — нетленное святое тело, в коем пространственно-вещно определяет и являет себя святой, — сосуд благодати. Для самого же святого нетленность его тела, соединяющего в себе преображенность со смертью, т. е. не вполне преображенного, — связанность с ограниченностью мира, ожидание и томление ради мира, со-страдание Иисусу в спасающем мир деле Его. Поэтому нетленность мощей свидетельствует не о большей святости, но только об особом даре благодати: о пребывании в мире ради других. Святой может со-страдать Иисусу Христу, изживая грех человечества в тлении своего тела или в том, что томится в недвижимом теле и темницу свою делает сосудом благодати для мира. Нетленность эта важна не сама по себе, а по воле святого, проявляющего благодать в том, что может быть одним из видов смерти и метаэмпирической муки: в мумифицированном теле. Нетленное тело святого есть тело частично преображенное, но не воскресшее, еще не живое, не начавшее жить в преображенном мире, а ожидающее этого мира и того «изменения», о котором говорит апостол (I Фесс. IV, 16; I Кор. XV, 51 сл.).

Итак в облагодатствованном Духом Святым чрез Иисуса Христа — в реликвиях, останках святых, нетленных мощах — совершенное и обоженное как бы сливается с предельно-несовершенным, но обожаемым. В святых же мощах, поскольку они связаны с культом Церкви, сверх того соединяются собственно-церковные и церковно-иерархические харисмы с харисмами, даруемыми вне порядка церковной иерархии: святость, нисходящая с небес, со

святостью, осуществляемую человеком. На святых мощах воздвигается храм, и в храме — престол, на коем приносится евхаристическая жертва и пред коим иерей возглашает: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся».

96. Вознесенное одесную Отца Тело Иисуса, преображенное и прославленное (§§ 87, 95) не может явить себя всецело, быть всем и всяческим в несовершенном мире, ибо это значило бы, что предельное уже преодолело свою предельность. Несовершенный мир лишь становится телом Иисуса Христа. Это возможно чрез реальное телесное единство всего с Иисусом (§ 93 сл.). Но для того, чтобы «исполнилось» Царство Божие, мало еще такого «естественного» единства: надо, чтобы тело Иисуса стало всем во всем и как искупающее всю телесность жертвенною своею смертью и как преображаемо-преображающее. Если мир действительно преодолевает себя и обожается, в нем и в каждом человеке, как в микрокосмосе (§ 34), происходит «преложение» их телесности в тело Иисуса, что обусловлено «преложением» тела Иисусова в их телесность. Без этого не преображается и духовно-душевное.

В таинстве евхаристии приемлем тело Иисуса, «предаваемое» и «ломимое» за нас, кровь Его, за нас «изливаемую во оставление грехов». Но, будучи причастием жертвенно-умирающему телу Иисуса, евхаристия еще и причастие преображаемому телу Спасителя, а потому — преображение самого причастника в меру, возможную для несовершенного. На пути в Эммаус ученики не признали Воскресшего. Но, «когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и Они узнали Его; но Он стал невидим для них». Таким образом в евхаристическом преломлении хлеба тело Иисуса становится опознаваемым, и в нем же оно становится невидимым, как тело, ибо прелάζεται в хлеб и вино. Так и сам Иисус повелевает совершать это таинство «в воспоминание» о Нем, «пока оно не совершится в Царствии Божием» и «доколе Царство Божие не придет» (Лк. XXIV, 16 сл.; XXII, 16 сл.). Он оставляет Себя ученикам Своим только в виде евхаристии.

В таинстве евхаристии происходит причастие «страстям» Господним и возвешение смерти Господней (I Кор. XI, 26), соумирание Христу, а тем самым — причастие Иисусу Богочеловеку, воскресающему и преображаемому (ib. 30). Так таинство тела и крови делается «новым заветом», заветом — ибо оно обожение свободного человека, новым — ибо в нем Бог новотворит человека, усыновлением благодатствует его сверхтворения. Вкушение и питье есть действительное «общение»

(*κοινωνία*) с Телом и Кровью Иисуса, единство в телесности (I Кор. X, 16 сл.). Какова же природа этого общения — грешному разуму непонятно. Тем необходимее величайшая осторожность. На Западе укоренился термин «пресуществление» (*transubstantiatio, metusiosis*), к сожалению, усвоенный и православными. Но этот термин неудачен. Он предполагает не только две «сущности»: телесность Христову и хлеб (и вино), а и сущность без акциденций (§ 44). Выходит, точно в таинстве акциденции (!) хлеба и вина неизменно остаются (т. е. сущностно существуют и, значит, неправоммерно обожаятся — § 89), хотя происходит смена сущностей (причем и человеческое оказывается сущностью!). Далее, допускается исчезновение сущности хлеба и вина, т. е. и человеческой телесности, т. е. и эмпирического бытия вообще, тогда как смысл таинства именно в том, что хлеб и вино, не переставая быть собою, становятся еще и истинным телом и кровью Иисуса. Но нет нужды выдумывать новые термины. — Наряду с «общением», в котором предполагаются два субъекта, богословие Древней Церкви, прекрасно знавшее, что такое «сущность» и «акциденции», завещало нам хранимое Православием понятие «преложения» (*metabole*). — Хлеб и вино «прелагаются» в Тело и Кровь Христовы, так, что, оставаясь собою, они становятся еще и всею телесностью Иисуса Христа. Они в совершенстве бытия и не перестают и перестают быть собою (что исключает Лютеровскую гипотезу «импанации»). В хлебе же и вине, как и в человеческом теле, и все прочее материальное. Поэтому таинство евхаристии — преложение всего мира в Тело Христово. Заметь. — Весь Иисус во всякой евхаристической жертве, весь Он во всякой частице ее (ср. § 95). Но каждая частица ее есть хлеб и вино, приемлемые последовательно или одновременно, однако всегда совместно. В словах Иисуса Христа тело и хлеб связуются с Его самоотдачею и страданием, кровь и вино — с искупительным действием Его страстей и «новым заветом в крови» Его. Отсюда ясно нечестие католичества, лишаящего мирян чаши. Оно пытается разорвать связь мирян с Иисусом и, отняв у Него заключение «нового завета», передать это «право» привилегированной иерархии, кровь же Иисуса Христа, «изливаемую за многих», изливать за выбираемых по своему усмотрению.

Чрез преложение в наше тело хлеба и вина, предлагаемых в Тело и Кровь Иисуса Христа, наше тело и наша кровь предлагаются в Его Тело и Кровь. Мы становимся по плоти единсущными и едиными со Христом в Его жертвенных страстях и смерти и в них очищаемся от греховной нашей скверны. Тем самым телесность наша, утрачивая свою недостаточность и соединяясь с преображенным и прославленным Телом Иисуса, усвершеняется и обожается. В нас же и чрез нас возносится в Богобытие и весь мир. Но то, что совершается в теле и материи, совершается и в

духе (Ио. XIII-XVII). — Иисус призывает нас «пребывать» в Нем, принимая Его в себя чрез полное сообразование Ему в послушании (§ 93). Ибо приятие Его — прежде всего приятие Его страданий: «Помните слово, которая Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас». Но гонения и страдания очищают, ибо слово Иисуса, «чрез которое» очищаемся и которое говорит о высшем, рождает раскаяние (§§ 79 сл., 81). Омытые кровью Христовой действительно пребывают с Ним и в Нем, как и Он в них, ибо это общение или единство любви и есть «заповедь новая». Любовь — единство Сына с Отцом и Духом Святым, коего посылает Отец во имя Сына и который все «возьмет» от Сына (гл. IV сл.). Поэтому любовное единство с Сыном, который есть Истина, Жизнь и Путь к Отцу и в котором видим невидимый Отец, есть и единство с Отцом и с Духом. Единство Отца с Сыном — Дух Святой или Слава, даруемая Отцом Сыну, — «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино». Иисус прославляется в страстях, смерти и воскресении, что есть и прославление всех единых с Ним. — «Все Мое — Твое, и Твое — Мое; и Я прославился в них». Они возлюблены Отцом. Открыто имя Отца им, освященным Истиною, укрепленным Утешителем.

97(см. § 100). Церковь, Тело Христа, Его Непорочная Невеста, всегда существует во Всеблагое Боге и с Богом, как совершенная полнота человечества и в нем всего тварного мира. Христос, как Сын Божий — начальный только в отношении к Отцу, искони един с тварно-начальною, чрез Него сотворенною, Им и чрез Него спасенною Церковью. И Дух Святой, воссоединяющий Христа-Логоса с Отцом и животворящий Жертвенно Умиравшего, единит с Богом и животворит тварное Тело Христово, делая его истинно сыновним. Совершенная Церковь содержит в себе, как свой момент, преодолеваемое ею силой Боговоплощения предельное свое несовершенство, которое в нем самом, но и только в нем самом является дурною бесконечностью греховного умирания и еще не есть Церковь. И о Церкви должно сказать все, что можно сказать о Теле Христовом. В несовершенном и земном своем бытии спасаемая Христом Церковь «обложена немощью», все-едино умалена, не одинаково в каждом своем моменте. Поэтому, хотя и все сущее церковно, а история человечества и есть история Церкви, существует и преимущественно-церковное — Церковь в видимой определенности ее эмпирического бытия, как средоточие и венец иерархической системы тварного (§§ 33, 57 сл., 84, 92).

Церковь выражает себя во многих моментах (личностях и качествах), определяемых, каждый, как система своих моментов. Наряду с Церковью, определенною преимущественно

задачами преобразования эмпирии, т. е. с церковною иерархией (§§ 94-96), стоят Церкви, определенная преимущественно задачами общественного устройства, т. е. Церковь в качестве государства, и Церковь, связанная преимущественно с тем, что мы называем мирскою культурою или церковное общество. Такие индивидуализации Церкви могут быть очень различными и меняться в связи с эмпирическими условиями: могут возникать и погибать разные церковные личности и качественности. Так до Константина Великого, когда и государство актуально стало христианскою церковью, мы не видим политической деятельности Церкви. Так в первое время разделены деятельности иерархически-благодатная, харизматически-пророческая, харизматически-учительская, а в Средние Века на Западе последняя слилась с первой, вторая же исчезла.

В эмпирии неизбежны разъединение индивидуализующих Церковь моментов и ограничение каждого тем, что он осуществляет свое преимущественное. Но это разъединение опять-таки весьма различно. В идеале все личности и моменты Церкви должны слагаться в некоторую иерархическую систему и взаимоприспособоваться, дабы явить симфоническое единство, как наилучшее эмпирическое выражение всеединства, или соборность, кафоличность. Так культовая деятельность по существу является деятельностью всей Церкви. Таинство совершается Иисусом Христом по вере всей Церкви (иначе — донатизм), т. е. чрез всю Церковь и, следовательно, производно всею Церковью, а не только иереем для пассивных мирян, хотя ему в совершении таинства и принадлежит особое служение, только им, преемственно приемлющим благодать от Архиерея Иисуса Христа, и выполняемая. С иереем со-служит и со-совершает таинство вся Церковь (собственно — Христос в Церкви и чрез Церковь) — и все священство, в разрыве с коим он уже не иерей, и даже все «миряне» — невидимо, когда он «служит» один, частью и видимо, когда он «служит» в среде молящихся.

Тем более соборна деятельность Богословия, к которому сводится всякое знание и деятельности учительская, достигавшие вершин своих на вселенских соборах, где церковная иерархия сливалась с государственною и с простыми мирянами. Ныне, в эпоху искусственного и внешнего разделения между «церковью» и «миром», в эпоху боязливо-ханжеского преклонения вчера «вернувшихся в Церковь» мирян перед церковною иерархией, преклонения опасного для будущего, ибо нестойкого и часто лукавого, — все это может казаться незакономерным вторжением «мира» в сферу «Церкви». Мы забываем, что невозможно и внешне разделять религиозное и нерелигиозное (§ 5). Но если неизбежно и естественно соучастие «мира» и «государства» в деятельности церковной иерархии, неизбежно и необходимо и обратное.

Не может член церковной иерархии оставаться в стороне от деятельности государства и жизни общества, и не должен, ибо и та и другая в существе и идеале церковны. Что же, вы хотите ограничить иерея тем, что он внешне санкционирует акты власти, не соучаствуя в них по существу, нарушает тайну исповеди, сообщая о злоумышлениях на монарха, выдает метрики и время от времени благословляет плоды земные? Или он должен беспрекословно служить молебны, когда власть начнет неправую войну? Есть, конечно, преимущественная сфера государства, но ей должна быть реальна и сопричастна и церковная иерархия — не в утешительных напоминаниях об Амвросии Медиоланском, а реально. Иначе иерархия превратится неизбежно в награждаемое чинами и орденами чиновничество, а государственная власть «усовершенствует» таинство крещения, прибавив к наречению имени переименование архиерея из Арсения в «Андрея Вралья» (Екатерина II — Мацеевич).

Однако сопричастие собственно Церкви деятельности государства — задача не простая, особенно если государство называет и считает себя христианским (§ 75). Языческое и еретическое государство церкви не соблазняет и не смущает. Ему надо честно повиноваться, содействуя в меру благодати его мероприятий, не противясь в меру непротиворечия их Закону Христову, открыто не выполняя и даже обличая вплоть до исповедничества и мученической кончины то, что этому Закону противоречит. Но многое ли изменяется от того, что языческое государство, в существе стремящееся к церковным целям, т. е. потенциально являющееся Церковью, но искажающее греховно эти цели и средства к их осуществлению, «захочет» быть христианским, т. е. актуальной Церковью, и станет себя христианским считать и называть? — От одного хотения оно еще христианским государством, Церковью, не станет. Церкви же будет предлежать еще новая задача — ежечасно, по всякому поводу, во всяком конкретном случае обличать его ветхую языческую природу. Старые задачи останутся — только прибавится новая и облегчится осуществление старых. Вы назовете такое решение противоречащим современному «правосознанию». — А разве современное правосознание есть Закон Христов, а не полуязыческая выдумка? Вы скажете, что такое решение утопия. — А разве проповедь Христа не безумие? Не юродство? Вы скажете еще, что это решение зовет либо к пассивному подчинению злой государственности либо к бегству от мира. — Но кто же сказал вам, что Церковь не должна делом осуществлять благословляемое ею в стремлениях государства, а — критиковать ради критики и обличения свои шептать в запертой келье? Кто предлагает вам отождествлять обличение зла и делание Божьего дела в отказе делать дьявольское с разрушением? Об «утопичности» же еще два слова. — Эмпирическая, а

в эмпиричности своей вовсе не безгрешная церковь, не Церковь, но оболочка ее (§ 100), т. е. фактически — многие иерархи, большинство мирян, всегда будет идти на компромиссы и... выполнять «вашу» программу, смешивая потенциальную церковность с актуальной, выискивая «наименьшее зло», подчиняясь власти «за страх» и т. п. Это — для вашего успокоения, хотя по греховной немощи и мы с вами. Но для нас важно не считать своего греха праведностью и не превращать временных человеческих компромиссов в осуществленную (конечно — ложно и мнимо) евангельскую Истину. И еще важно — не угащать духа, не отказываться от того, что вы называете утопией, ибо во всякое мгновение милостью Божией эмпирическая церковь может ее истинно захотеть, т. е. захотеть стать Церковью всецело, и тогда утопия будет действительностью. Может быть, Господь попустил Русское государство из считавшего себя христианским превратиться в еретическое затем, чтобы эмпирическая церковь, покаявшись в рабствовании своем власти, осознала Его волю.

98. В идеале своем и «церковь» и «государство» — два «момента», каждый из которых индивидуализует и выражает в с ю Церковь, исходя из своих преимущественных «качествований» и «вторично» осуществляя качества другого, что предполагает их взаимную самоотдачу. Церковь иерархически выше и первее государства; тем не менее они равноценны и каждое в своем качестве первичнее (§§ 33, 46 сл., 54 сл.). В эмпирической действительности и «церковь» и «государство» ограничены и разграничены, но первая иерархически выше второго, как бытие, в сфере своего проявления более направленное к Богобытию. Однако «государство» может усовершиться только чрез саморазвитие, а не чрез подчинение «церкви», ибо у него свой идеал. Поэтому никогда эмпирическим идеалом (§ 87) не должно быть подчинение «церкви» «государству» или наоборот. С другой стороны, невозможно их и разделить. Для простоты мы под «церковью» разумеем церковную иерархию (ср. § 97). Но это обычное для Запада отождествление неправильно, ибо и всякий мирянин, и министр, и государь — равно члены «церкви». Граница между «мирским», в частности — «государственным» и «церковным» проходит внутри всякого человека, более — внутри всякого его качества. Поэтому ошибочно признание даже эмпирическим идеалом какого бы то ни было «отделения церкви от государства», т. е. некоторого договорного их взаимоотношения, хотя таковое эмпирически и может оказаться удобным, даже неизбежным.

Западному «папоцезаризму» принято противопоставлять восточно-православный «цезаропапизм». Но само противопоставление это, само понятие «цезаропапизма» есть уже плод губительного

католического влияния, извращающее существо дела окатоличение Православия. Нельзя подходить к православному миру с аппаратом католических понятий, нельзя потому, что они здесь (и в истории Византии также) неприменимы. — На Западе термин «церковь» означает церковь в узком смысле слова, именно: часть мира, противостоящую «государству» (оно определяет!), сообщество людей, которое определено религиозными целями и противостоит такому же, только определенному целями мирскими, преимущественно же — церковную организацию. Церковь «отделяется» от государства, как одно целое от другого целого или — особенно в протестантизме — как одна сфера человеческого бытия от другой. Напротив, в Православии под «церковью» разумеется прежде и больше всего Церковь Всеединая, одинаково выражающаяся и в «церкви» и в «государстве», и только вторично — «церковь» в узком смысле слова. Потому и наименование царя «епископом от внешних» вовсе еще не означает подчинения «церкви» «государству»: во главе «церкви» стоит равночестный царю патриарх и в единстве с нею государство подымается в полноту Церкви (видимо — на Вселенском Соборе, например). Эмпирически совершенное взаимоотношение «церкви» и «государства» можно определить лишь в общем — как их «симфонию» или любовную согласованность; и степенью приближения к этой «симфонии» оценивается всякое конкретное их соотношение, само по себе ценное лишь в смысле практического компромисса.

Церковь объемлет и содержит в себе все сущее, хотя эмпирически многое в ней содержится лишь потенциально, актуализуясь за оградой ее (§§ 5, 97). Церковь Христова осуществляет себя на земле в ряде «религиозных культур», частью сосуществующих, частью сменяющих друг друга, как всякая культура осуществляет себя в ряде народов-государств. Вершина развития человечества — в культуре христианской, которая и есть христианская Церковь, «царство священников и народ святой» (Исх. XIX, 6). Она индивидуализует себя в церквах (и культурах): ранне-христианской, византийско-православной, восточно-православных, русско-православной, западно-христианской, распадающейся на романски-католическую и германски-протестантскую, и в других менее значительных (§§ 91, 93, 87, 89, 97). Всякая культура в существе своем религиозна и (по крайней мере — потенциально) церковна. Но в процессе ее развития происходит ее омирщение, «отделение государства от церкви»: «мир» утрачивает религиозное самосознание и эту утрату называет своим самосознанием. Особенностью русско-православной культуры и является то, что она доныне — вопреки обманчивым видимостям — религиозна.

В центре мирового развития стоит христианская культура; в центре ее — Вселенская Православная Церковь, как определяемая и видимая. Она вселенская потому, что едина с совершенною и

всеединою Церковью Небесною, и потому, что является действительным средоточием исторического бытия, пронизывая и благодатствуя весь мир, хотя и не везде эмпирически-ощутимо. Эта деятельность Церкви Христовой выражается и в том, что она в себе самой — в сознании христиан — осваивает иные, «языческие» культуры, как бы крестя их, и в том, что языческие культуры по бессознательному упованию на Христа «предвосхищают» христианские идеи или приближаются к ним. Так в первые века христианства Церковь «крестила» языческих богов, открывая миру настоящие их имена, «крестила» языческую культуру, что позволяет современным язычникам говорить о «влиянии» язычества или иудаизма на христианство и объяснять само христианство, как скрещение разных культур и религиозностей, забывая о том, что есть же нечто «христианское». Такою же, только бессознательною христианизациею является «освоение» христианскою светскою культурою чужого, например — индийской религиозной философии. С другой стороны, в не-христианском мире легко указать на много приближений к христианству — на бессознательное исповедание Христа (ср. §§ 9, 24 сл., 44, 48, 65 сл., 83; ср. мою «Философию Истории»). Не только Моисей и Исаия, но и Платон и Плотин, но и Будда и Лао-дзы — тоже нашего рода. Пора вернуться к ранне-христианской мысли.

99. Земная Церковь разъединена и не может не быть разъединенною (§ 52). Она только «симфонична» или соборна. Она была относительно единою в первую пору своей жизни, но потому, что все эмпирическое начинается с относительного единства, и потому, что единство было лишь потенциальным в своем многообразии. Тем, что в течение IX-XI вв. Западная церковь горделиво отпала от Вселенской (§ 89), ограничив ее в восточно-православную и до крайности затруднив возможности дальнейшего развития, явлена греховность во всей эмпирической церкви (не греховность Церкви!), как эмпирически уже неустранимый факт. Восстановление полного единства Церкви на земле уже невозможно: разъединенность теперь и в прошлом не может быть восстановлена одним только будущим единением. К нему надо стремиться, но не следует ни преувеличивать его смысла и значения ни преуменьшать его недостаточности.

Если бы не было раскола церковного, Церковь все равно выразила бы себя во многих личностях. Грех лишь ограничивает их, искажая их взаимоотношение. Ведь Церковь — всеединая личность, и каждая ее личность должна актуализировать в своем особом аспекте все церковное, явить в себе все актуализуемое другими личностями чрез свою любовно-жертвенную самоотдачу им. Эмпирически же и внешне Церковь — только иерар-

хическая система личностей, ни одна из коих (ни одна из «поместных церквей») не осуществляет себя всецело, хотя и есть среди них одна и только одна наилучшая (§ 54 сл.), в существе своем (но не во всех эмпирических своих обнаружениях, т. е. не во всем, что мы извне к ней относим) — сама единая святая Церковь. Идеалом греховной эмпирии было, есть и будет соборное (кафолическое) или симфоническое иерархическое единство местных церквей, возглавляемое Иисусом Христом. Собор в с е й Церкви — наибольшее из возможных в эмпирии удостоверение исповедуемой Истины, но отнюдь не внешний постоянный авторитет, ограничивающий свободу местных церквей и индивидуумов и труд их свободных исканий. Ибо сама вселенскость собора утверждается соборностью Церкви, в с е м церковным народом, всем Телом Христовым, т. е. единою святою и соборною Церковью, состав коей не определяется извне, ибо она о внешнем не судит, не определяется ни территорией, ни народностью, ни особенностями организации, ни видимостями праведности или сана, ничем внешним. Она есть и живет, всецело ведомая только себе и Христу, постижимая и пребывающим в ней, как соборное единство Любви. Если же говорить о греховности «эмпирической церкви», об ошибках или заблуждениях ее, — говорим не о Церкви, но том, что, внешне относимое к Церкви, ее греховно выражает и в греховности своей ею отсекаемо и само отсыхает.

Соборность Церкви, как устремленная к совершенному всеединству своему иерархически согласованная система частных церквей, требует первенствующего положения одной из них и даже эмпирически-конкретного выражения этого во всякий момент исторического бытия Церкви, хотя и нет необходимости, чтобы на всем протяжении истории первенствовала одна церковь: как всякие эмпирические личности, церкви рождаются, расцветают и умирают в лоне Единой Вселенской. Так после вознесения Иисуса Христа самое авторитетное положение принадлежало церкви Иерусалимской и ее главе ап. Иакову, брату Господа. Позднее среди западных церквей выдвигается ближайшая к ним по месту, столичная и богатая церковь Римская. Укрытая от бурь Востока и сильная верностью своею преданию, она не раз поддержала церкви восточные. Однако очень рано проявились горделивые и властные замашки Рима. Ап. Павел пророчески предостерегал (Рим. XVI, 17): «Умоляю вас, братья, остерегаться производящих разделения и соблазны вопреки учению, коему вы научились». Римская церковь забыла и слова апостола и его, связав себя с ап. Петром и превратно поняв связь данной церкви с апостольским благовестием. Ибо апостольское благовестие не ограничено территориально; и понятие «апостольской кафедры» не совпадает с понятием «кафедры, первым епископом которой был апостол». Восхождение данного епископата

к данному апостолу не исключает того, что к нему же восходят епископаты других церквей (например, к Петру — антиохийский). Если даже согласиться (но — Гал. II, 7-11!), что Петру принадлежит первенство среди апостолов, единственным возможным отсюда выводом было бы, что всякая апостольская, т. е. всякая церковная кафедра есть кафедра Петра.

Сомневаясь в том, что Петру даровано Христом первенство среди апостолов, отрицая, что он был «первым епископом» Рима, мы не отвергаем глубочайшей мистической и психологической связи между Петром и Римскою церковью (см. «Уроки отреченной веры»). — Ап. Петр искупил свои недостатки и грех отречения от Христа раскаянием — его глаза всегда красны от слез — и мученического смиренною кончиною. Он плачет всегда, плачет и сейчас, «вспоминая» свои ошибки и видя, как все еще живут и множатся они в его церкви. — Она все еще стремится осуществить дело Христово не смирением и самоотдачею, а горделивым самовластием (Мф. XXVI, 33-35; Ио. XXI, 18), притязая на первенство (Мф. XIV, 25 сл.; Ио. XXI, 19-24), обманом унии завлекая православных и лицемеря (Гал. II, 11-14), считая грехи других (Мф. XVIII, 21) и оскудевая в вере (Лк. XXII, 32). Она не раз хваталась за меч, даже за кривую саблю султана турецкого; по человечески понимая Царство Небесное и словно отвергая крестный путь Христа, повторяя диавольское искушение в пустыне (Мф. XVIII, 22 сл.; Ио. XIII, 8 сл.; ср. § 81), пыталась и пытается строить земное царство (Мф. XVII, 4). Она пользуется слабостью гонимой Русской Церкви: бесстрастно смотрит на разрушение православных храмов в Польше, правдами и неправдами отбирает их себе. Этим она отрекается от поругиваемого и распинаемого Тела Христова. Для того ли, чтобы на развалинах Русской Церкви отпраздновать новое — какое по счету? — «соединение церквей»?.. И не «плачет горько».

Но Церковь одна, и о воссоединении с нею, Православною, надо думать отпавшим. Она их зовет, не заманивает. И вселенская ее жизнь, вселенский ее труд безмерно затруднены их отпадением. Не мало, что не может уже быть эмпирической, внешней удостоверенности вселенского, поскольку оно является дальнейшим раскрытием того, что, как учение и предание Вселенской Церкви семи Соборов, непорочно хранимо Православием. И можно ли вполне осознать и осуществить священное наследие, пока нет и эмпирической полноты единства церковного? Ведь вселенское не отвлеченно-общее, но — симфоническое единство конкретной и живой Истины, каждую поместную церковь воспринимаемой в особом, только этой церкви свойственном аспекте. Вследствии раскола церковного всякая из поместных церквей, в существе своем будучи Единою Вселенскою, эмпирически ограничена так, что уже не может раскрыть вселенскую полноту

Истины, хотя, если она не опорочила себя ересью, и может непорочно раскрывать и удостоверять ее в части. Католичество дерзает на уединенное догматствование, вводит новшества и провозглашает их и свои поместные соборы вселенскими. Но без слова Единой Соборной Церкви ничто новое вселенским не становится, только безмерно затрудняя неизбежное раскаяние. Нет истинного дара Богу, пока не примиришься с братом своим. И не смутное ли сознание своих ошибок и неизбежности их, не самосохранение ли гордыни заставили католичество измыслить «догмат» папской непогрешимости?

100. Церковь свята и непорочна, не ошибается и не грешит. Но она в нас и мы в ней, а мы-то и ошибаемся и грешим. И тут легко сделаться жертвою лукавых слов. Поскольку мы едино с Церковью и поскольку она есть и есть в нас, мы не грешны, а уже спасены; поскольку мы грешны, мы не Церковь и даже, можно сказать, не в Церкви, хотя она нас спасает. Но как же тут различать, если Церковь — конкретная всеединая личность, хотя и тварная, если она не без нас, не вне нас? И вот мы говорим о «церкви спасаемой» вместо того, чтобы говорить о «нас, спасаемых в Церковь»; говорим об «эмпирической церкви» вместо того, чтобы говорить об эмпирии, в Церковь преображаемой, предлагаемой; говорим даже о грехах церкви, о грешной церкви, хотя это и *contradictio in adjecto*, чтобы кратко сказать о наших собственных грехах, удерживающих нас за оградю Церкви. В нашем обычном словоупотреблении словом «церковь» обозначается очень многое: и Единая Святая Соборная Апостольская Церковь, как истинная ее полнота, как пресветлое Тело Христово, и она же, как цель всего только еще становящегося ею, и — злоупотребительно — само это становящееся, ею содержимое и усовершеншаемое, ею живущее, и она же в индивидуализации ее тою либо иною из поместных церквей, всеединство коих и каждая их коих и есть она сама. Беды особенной в такой многозначности слова «церковь» нет. Надо только всегда отдавать себе ясный отчет в смысле данного словоупотребления. Можно облегчить себе рассуждение большими и малыми буквами (Ц и ц) или прилагательными («святая», «истинная», «вселенская» и «земная», «эмпирическая»).

Уповая на свои одинокие силы, католичество отъединяется от Вселенской Церкви и берется за вселенский труд, обрекая себя тем на неизбежные заблуждения. Православие страдает иным следствием церковного раскола. — В сознании невозможности уединенно раскрывать вселенски, по крайней мере — удостоверенно-вселенски значимое оно обрекает себя на бережение старого, почему для него характерным является не ересь, а староверие, старообрядчество. Ревниво, до иоты последней оберегая святое наследие, Православие опасается личного труда и пассивно

ожидает восстановления вселенского единства. Многие русские люди договариваются даже до нелепости, утверждая, будто без «соединения церквей» невозможен вселенский собор. Здесь, на мой взгляд, источник многих, основных даже свойств православных русских людей: пресловутой русской лени, склонности сомневаться в себе и во всем, а с другой стороны — быстро и пламенно принимать на веру чужое, некоторого равнодушия к религиозно-нравственной деятельности, как и стремления все проверить, все абсолютно, т. е. и практически обосновать.

Конечно, первое условие и первая задача церковной деятельности — восстановление растерзываемого единства, «соединение церквей». Но соединение не в «униональном богословии» (тогда нет православного), не в «унификации» обряда, церковной дисциплины и иерархии, а — в симфоническом согласовании всего индивидуального и отсечении ложного. Надо исходить из идеи Всеединой Церкви, как полной и совершенной только в единстве своего множества, в раскрытии, своеобразии и любовном единении всех своих личностей. И строить надо на основе того, что действительно и несомненно кафолично — на основе семи вселенских соборов, ибо нет другого пути и других возможностей. Весь последующий за 857 г. труд отдельных церквей, все уединенно установленное ими подлежит кафолизации, т. е. вселенскому пересмотру: отсекованию ошибочного, восполнению недостаточного, наилучшему выражению подлинно, но еще не удостоверенно вселенского. Однако все это лишь одна сторона задачи, несравнимо более важная, чем внешнее и бесплодное провозглашение «уний», но еще не самая важная. — Единство должно покоиться на любви и смирении, не на гордыне и ненависти. Любовь же требует самоотдачи, т. е. — и освоения чужого религиозного опыта и уклада, чужой культуры (§ 98), претворения их в свое.

Не следует обольщать себя, как делают католики, наивною верою в единоспасающую силу торжественного формального акта; когда исполнятся времена и сроки, он придет (если придет) сам собою, с той же естественностью, с какою падает зрелый плод. Но не следует и отчаяваться. — Церкви уже соединяются во взаимообщении: когда одна братски помогает другой, как теперь англиканская — русской, когда, не споря о взаимных разногласиях, представители разных церквей соединяются для совместных действий (от чего отказываются католики). Церкви уже соединяются, когда православные осваивают методы и достижения католического и протестантского богословия, знакомятся с католическим культом, научаются понимать этический пафос протестантизма, чтить католических святых; они разъединяются, когда папа, запрещая «католикам восточного обряда» (униатам) церковные молитвы русским святым, пытается оторвать русских людей от их небесной родины. Впрочем, даже католики в некоторой

мере преодолевают разъединенность, хотя и вопреки сознательным своим устремлениям, когда в католичество вливаются все новые формации униатов, подогревающих пламя вражды, но кое-что с собой приносящих, и когда сами католики ради борьбы с Православием его изучают. Наконец (§ 98), «соединение церквей» совершается и в более широкой сфере — как взаимослияние и взаимоплодотворение культур («европеизация», «руссификация»).

Церкви уже соединяются, хотя мы, гоняясь за внешними актами и громкими, но пустыми декларациями, этого и не замечаем. Однако это «соединение» совершается медленно и неполно, отчасти по вине нас, православных, ибо оно есть возвращение отпавших к нам, главное же потому, что оно не может быть полным без взаимной любви. А истинной Любви нет без Истины, без Правды, без полной правдивости. Правдивость же не лампадное масло, как Любовь не елейное сладкоречие и смирение не смиренничанье (§ 61). Требуемая Любовью Правда часто ранит и ожигает. Ибо во имя Любви или Единства надо не скрывать и замалчивать взаимные разногласия, а их раскрывать и обличать. Здесь нам, православным, незачем смущаться нашей худобы, наших грехов: мы не себя защищаем и не собою хвалимся. Мы грешны и ленивы, мы не умеем беречь вверенного нам сокровища. Мы хуже, чем размерившие свою жизнь и дисциплиною побеждающие хаос католики и протестанты. Но разве о нас речь? — Церковь наша — Единая Вселенская Церковь. Мы — недостойные ее сыны. Потому ли и ее отдадим на поругание? Потому ли превратим привычное нам самооплевание в оплевание нашей Матери? Есть, к несчастью, русские люди, которые, себя характеризую, «болеют душой» за падение Русской Церкви. Точно, защищая ее, мы защищаем живое церковное синод или Победоносцева! Попробуйте возмутиться лукавым совращением русских детей в католичество. — Вам ответят напоминанием о духе христианской любви, видно, позабыв, что и православных детей тоже любить можно. Попробуйте оспаривать ересь. — Вам скажут, что все это хитрые умствования и что не в догме дело. В чем же тогда оно, если не в христианской Истине, которая не сводится к прекрасноточию? Послушаешь этих любвеобильных до слезоточивости хулителей и подумаешь: да не разбойники ли все, кто защищает Православие? — Но хороши разбойники, которых и по рукам и по ногам связали и которым только что язык не урезали! Хороши разбойники, оружие которых даже не государство, даже не Правительствующий Синод, а слово. Нет, вина православных русских людей не в злобе, не в нападениях на инославие, а в том, что до сих пор они были слишком пассивными и расплывчато благодушными, что свою греховность сваливали на Церковь и забывали о судьбе теплого равнодушия.

Ведь ясно же, что нельзя жить в разъединенности, а преодолеть ее дипломатическими договорами невозможно. — Все церкви

ценны и дороги; каждая может явить и — хотя бы частично — являет особый вид Вселенской Церкви, доступный другим лишь чрез любовное общение с нею. Но не все выражают в себе Вселенскую с равной полнотою и непорочностью, и должна быть и есть одна и только одна наилучшая. А она уже во всяком случае Вселенская. Каковы ее признаки? — Она прежде всего ни в чем не отступила от веры еще и внешне единой Вселенской Церкви. Она не исказила ни Символа Веры ни святоотеческого учения. Она без внутреннего противоречия может себя исповедовать, как Единую Святую Соборную Вселенскую и Апостольскую. Наконец, если могут быть еще внешние признаки, сила ее может познаваться в немощи: в гонениях и страданиях. Такова только Православная Церковь.

Она ни одного слова не убавила в Символе Веры и ни одного не прибавила, не исказила ни в чем учения семи вселенских соборов. Она полнее и лучше сохранила каноны и древний чин церковного служения. Она доныне полнее и глубже, чем все прочие, живет творениями св. отцов. Конечно, Афанасий Великий, каппадокийцы, Иоанн Дамаскин почитаются отцами Церкви и на Западе. Однако Запад чужд духу их творений, понимая и толкуя их сквозь призму томизма. Запад идет за Августин^{ом}, который, при всей своей одаренности, главным образом упрощает и психологизирует Плотина или, вслед за Амвросием повторяет идеи восточных отцов. То на Западе, что ближе к восточному богословию, для Запада подозрительно (Эриугена, немецкие мистики, Николай Кузанский).

Только Православная Церковь может без противоречия исповедовать себя словами Символа Веры. Единство Церкви даже в ее внешней разъединенности, единство ее в каждой поместной церкви и во всех, преимущественно же в одной не понятно на почве томизма, для которого поместная церковь — часть Вселенской, а единство мыслится, как отвлеченное. В Православии же единство это раскрывается с прозрачностью, как взыскующее всю полноту бытия, как требующее своего осуществления и в национальных культурах, ибо без выражения Церкви во всем, без оцерковления ею всего нет ее полноты. Для Православия Церковь свята, несмотря на греховность преображающегося в нее мира, ибо она — истинное Тело Христово — не отделена от своего совершенства, но, как само оно, содержит в себе и усовершенствует становящееся ею. Не две церкви — небесная и земная, не «*corpus regimixtum*», но одна Единая и Святая. Но как может быть святою и единою церковь католическая, если она видима, как государство Венецианское? Не может католичество назвать себя и соборною или кафолическою церковью, ибо не знает истинного вселенского единства, подменяя всеединство и симфоничность отвлеченным единством интернационала, факти-

чески всего не объемлющего, а высшее выражение кафоличности, вселенский собор, — папою. Но не соборная церковь уже и не апостольская (ср. § 99). Наконец, ныне Православная Церковь в лице Русской, как в ней главенствующей, есть Церковь гонимая, т. е. Богом избранная и излюбленная, а потому и прославляемая чудесами.

Итак средоточие и наивысшее эмпирически, непорочное выражение Вселенской Церкви и сама она есть Церковь Православная, средоточие которой ныне — Церковь Русская. Поэтому «соединение церквей» или «восстановление внешнего церковного единства» не что иное как воссоединение с нею. Но она не мыслит этого воссоединения в смысле подчинения ей и обезличения других, а потому всегда была и остается чуждою духу прозелитизма. Она ждет, что каждая из прочих церквей в духе любовного единения с нею отречется от своей греховной ограниченности и из себя самой, в своем собственном культурном и национальном качестве явит новый лик Всеединой Церкви. Она ждет от заблудших возвращения и научения, драгоценных даров в ее сокровищницу, а не подчинения себе. Ибо о каком же подчинении может идти речь, если каждая из возвращающихся станет самою Вселенскою Православною Церковью. Или, может быть, подымется спор о первенстве? — Но первенство даруется благодатью Божией тем, кто готов и хочет быть последним, и взыскуется смиренною самоотдачею. И Русская Церковь, конечно, уступит свое первенство, той, которая самоотверженнее ее его уступать будет (см. § 47).

Православные русские люди и сейчас должны смиренно поучиться многому у западных христиан. — То, что они более всех понимают и сознают первоосновное значение церковного единства, — хорошо. Но то, что это сознание обуславливает их пассивность, их отказ от дерзания на вселенский труд, — грешно и худо. Ведь пассивным обереганием святого наследия нельзя надолго его сохранить: оно становится недоступным, непонятым и утрачивается. Его можно сохранить только активно его раскрывая всецело деятельною верою, ибо «Царство Небесное нудится». И пассивность, обусловленная расколом, становится грехом, питающим раскол. Только в напряженной и всяческой деятельности залог будущего Русской Церкви для нас и в нас. И эта деятельность возможна не как уединенная, но как вселенская. Ибо она может исходить не из горделивого самоуединения, не из первородного греха, укоренившегося на Западе, но из сознания себя членами истинной всеединой Церкви. Это самосознание дано в Русском Православии, оно ныне подтверждается для нас, маловерных, явственными знамениями Любви Божией, несомнительным зовом Иисуса Христа.

Dr. Acharya

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

в коей после краткого введения рассматривается природа религиозного акта и в связи с ним предварительно уясняются понятия всеединства, Божества и Богочеловечества, теофании, творения, обожения и свободы в Боге и в твари.

1. Наряду с Боговедением чрез веру обладает полным правом на существование и является религиозным долгом Боговедение чрез познавательные (рациональные, в частности) искания и сомнения (13-14). Этому пути Боговедения не опорачивает внутренне-противоречивое утверждение абсолютной непостижимости Божества, не согласуемое с христианским самосознанием Богосыновства (14-15).
2. Равным образом неправомерны и ссылки на «неизреченность» мистического опыта, принципиально доступного всякому и рационально-выразимого (15-16). Эти ссылки свидетельствуют о непонимании мистики, о лени или модном, но незаконном «иррационализме» и не устраниают религиозного долга познавать Бога (16-18; § 1).
3. Рационально-выразимо даже содержание апофатического богословия, которое, будучи высшим видом Богопостижения, все же — как постижение — не преодолевает сомнений до конца, но только приводит к сознанию непостижимости (18-20). Преодоление же сомнения возможно лишь в религиозном акте (20-21).
4. Условиями религиозного акта являются 1) дуализм и 2) единство Бога с человеком (21-22). Попытка субъективировать религиозный акт к удовлетворительным результатам не приводит: все равно мы неизбежно приходим к двоединству Бога с человеком, которое только в случае объективного бытия Божьего не обесмысливает религиозности и является основною религиозною апорией (22-25).
5. Из анализа различия между «религиозным» и «нерелигиозным» (§ 3), из единства души, из идеи Бога вытекает, что это различие

сводится на различие между бытием и небытием. Таким образом религиозный и вообще всякий момент раскрывается, как триединство небытия-становления-бытия или «poss-e-[e]st», и становится необходимым различать совершенный и вполне действительный момент от него же несовершенного (25-27). А отсюда следует —

6. — основная религиозная апория объемлет все бытие человека и всего человека и должна быть принята целиком, т. е. в смысле христианской (а не дуалистической или пантеистической) концепции (28-29).

7. Но двуединство индивидуума с Богом необходимо раскрывается, как Богочеловеческое Всеединство или как единство Бога со всеединым в Нем космосом. Всеединство же должно быть, в частности, и всевременностью и всепространственностью (29-30).

8. В попытках опознать двуединство человека с Богом мы наталкиваемся на непостижимость Божества (§ 3), с совершенством коего представляется несогласимую требующая двуединством двоякая Его разъединенность: 1) на Себя совершенного с Собою несовершенным и 2) на Себя и мир (30-32; § 5).

9. Но именно в связи с взаимоотношением совершенного (актуального, сущего) и несовершенного (потенциального, не-сущего — ср. § 5) двуединство человека с Богом и приводит к внутренне сопряженным теориям мира идей и творения из ничего, которые скрещиваются в понятии причастия (32-35).

10. Теория же творения из ничто, подтверждаемая доступным нам опытом небытия, уясняет несколько двуединство и позволяет понять «Божье несовершенство» (§ 8), как творение Богом мира (35-38).

11. Как и следует из идеи творения из ничто, Бог Творец свободен в смысле не обусловленности чем-либо иным (38-39). Но Он свободен и в смысле имманентной свободы, однако так, что Свобода Его для нас выражается и в необходимости и ей противостоит (39-41).

12. Поэтому акт творения из Бога не выводим (§ 11), но является не чем иным как свободным проявлением Божьей Всеблагости (§§ 9 и 10). С другой стороны Всеблагость, как Самоотдача, «следствием» которой является ее Самовосстановление или Самоутверждение Божье раскрывающее в Боге «mysterium tremendum» (43-44), необходимо выражается в творении иного из ничто, дабы это иное становилось Всеблагостью (41-44).

13. Однако полнота Всеблагости осуществима лишь в том случае, если Бог восполняет творение обесконечением мира, какое предполагает Его Самооконечение. Это Самооконечение, и являющееся Самоотдачею (§ 12), в связи Бога с миром есть Боговочеловечение. И потому в Боговочеловечестве — путь к решению проблемы «Божьего несовершенства» (§§ 10, 8. 44-46).

14. Космос или всеединый Адам (§ 7) есть теофания. И в нем, как в теофании, дана полнота Божественной и Боговочеловеческой свободы (46-47; § 11). Свобода совершенного мира всеедина, что может быть пояснено схематически (47-49), и по содержанию своему всецело Божественна, не делимая, хотя и различимая на волю и разум (49).

15. Это понимание свободы совершенного Человека еще не предрешает проблемы зла и греха (50 сл.). Утверждая Боговочеловеческую свободу, оно не ограничивает человеческих возможностей, не вынуждает понимать человеческие действия, как Божьи, и тесно связано с идеею совершенства (50-51).

16. Однако противостояние Человека Богу в двуединстве их реально. Поэтому должна быть и чисто-тварная свобода. — Она не в «движении» Человека в себя, которое, будучи движением в небытие, — сопричастие Божьему Самоуничтожению (51 сл.; §§ 12, 13), и не косная неподвижность Человека, ибо покоя нет вне движения (52-53). Она — свобода причастия, которое может быть больше или меньше (54; § 9).

17. Некоторые выводы первой главы (54-56).

ГЛАВА ВТОРАЯ

посвященная вопросу о достоверности Боговедения и о достоинствах христианской веры, как основы знания.

18. Предпосылая систематическому изложению системы христианского мирозерцания анализ проблемы достоверности и обоснованности (в гл. II и III), мы прежде всего усматриваем различие между всецелым и только-познавательным обоснованием. Обоснованность всего сущего покоится на двуединстве, его с Богом, почему в знании, как в у ч а с т н е н н о м двуединстве, и остается место для сомнения (59-61; §§ 1, 3). Но надо различать «познавательное» или «первое» сомнение от «второго», которое раскрывается, как «безволие» или немощь, и уясняет необходимость истинной веры, как всецелого Богопричастия (61-62).

19. Истинная вера необходимо является верою деятельною и целиком содержит в себе и знание (62 сл.). В последнем раскрывается апория веры, сказывающаяся и в признании ее заслугою и даром Божиим (63-64). Однако знание представляется нам пассивным и необходимым лишь в меру нашего несовершенства и непонимания его природы. Анализ критерия истинности, приводящий нас к всеединой Истине (64-65) и опознанию со-творчества нашего с Богом (§§ 14-16), уясняет знание, как в существе своем свободное (65-66), а тем самым преодолевает и апорию веры. Вера — всеединое причастие к Богу, и поэтому она выше, шире и несомненное знания, которое правильно противопоставлять лишь ограниченной в жизнедеятельности или «малой» вере (66-67).

20. Рассмотрение веры, всегда деятельной в любви, вскрывает наряду с познавательным или теоретическим обоснованием еще и практическое или жизнедеятельное, которое в знании только отражается или символизируется (67-69). Природа его становится ясною в анализе конкретных примеров, например — приносящей худые плоды «социалистической веры» (69-70), принципиально отличной от веры христианской (71).

21. В современном сознании практическое удостоверение Истины сказывается в прагматизме и оккультизме. Оно обосновывает христианскую догму и христианское понимание авторитета, основа которого в Иисусе Христе (71-74).

22. Но отсюда не следует, что практическое обоснование Истины достаточно (ср. § 1). Достаточно Истина обосновывается лишь истинною верою (§§ 18, 19), по отношению к которой философия (наука) должна быть служанкою, хотя разногласия и борьба между эмпирическими философией и богословием неизбежны (74-77).

23. Всем сказанным определяется смысл и значение индивидуальной системы христианства (77-78; ср. § 43).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

где чрез анализ критерия достоверности наше сознающее
себя бытие раскрывается, как тварное триединство, всеединое
в своих качествах, времени и пространстве и являющее в
единстве своей духовно-телесности один из
аспектов тварного мира.

24. Критерий познавательной достоверности заключается в двуединстве субъекта и объекта знания (§ 18) и кажется осущест-

вленным в Декартовском «*cogito ergo sum*». Однако при ближайшем рассмотрении тезис Декарта оказывается производною основной религиозной апории (§§ 4, 6) и нуждается в более тщательном описании (81-82). Это описание раскрывает его, как процесс и как триединство бытия-разъединения-воссоединения (82-85). И таким образом наше сознающее себя бытие уясняется как триединство, а сама апория триединства возвращает нас к уже установленным в первой главе положениям и делает возможным «метафизическое сомнение» в «*cogito ergo sum*» (85-87).

25. Это наше сомнение в нашем собственном бытии и открывает нам основу его (§ 18) в высшем, истинно-несомненном Бытии, которое, как Божье Триединство, чрез мое совершенное триединство определяет меня-несовершенного, Себя не определяя и не ограничивая, но содержа в Себе всего меня и все мое (89-90). Так мы возвращаемся к опыту основной религиозной апории (90-91, ср. §§ 4, 12, 3).

26. Наше сознание, которое (см. §§ 24-25) есть и наше бытие, является всеединством — единством и множеством своих, частью несовместимых качествований. В частности, оно всевременно (ср. § 14), хотя, как эмпирическое, и умаленно-всевременно, в чем (особенно же в природе «прошлого») ясна наша немощь (91-95).

27. Умаленность всевременности нашей в нашем эмпирическом сознании является неполным осуществлением в нем диалектики бытия-небытия — временностью. И неправильное понимание этой временности приводит к фикции пустого времени и к нелепой проблеме временного начала временного процесса (95-98).

28. Столь же неправильным и обусловленным таким же непониманием природы всеединства представляется и фикция пустого «я», неправомерно замещающая идею я конкретно-всеединого (98-99).

29. Рядом с моментами, которые не совместимы с я, качествующим данным качествованием, и с моментами прошлыми, особою разъединенностью с «я» отличаются моменты-восприятия инобытного. Восприятие же инобытного, не объяснимое удовлетворительно с помощью обычных гипотез, является неоспоримым фактом сознания (99-101).

30. В познании инобытного следует различать 1) общее ему с познающим его «содержание» и 2) собственно-инобытное, как подобное нашему «бытию» (§ 24) нечто. Но и нечто находится в двуединстве с познающим чрез диалектику бытия-небытия, вынуждая нас конструировать понятия двуединства и мирового тварного всеединства (101-103). Тварное же всеединство не что иное,

как всеединый Адам (§ 7), индивидуализируемый каждым из его моментов (103-104).

31. Наше сознание обладает и пространственными качествами, всепространственно (104-106), чем нисколько не умаляется и не низводится до степени материально-разъединенного бытия (107). С другой стороны, и само пространство мыслимо и реально только на основе всепространственности, умаляемой в «пространственность» вещного мира, и «духовность» (107-108).

32. Всепространственность — не отделимый от всевременности (ср. § 27) момент всеединства (108). Как нет временного начала времени, нет пространственных границ (109).

33. Исходя из умаления всеединого Адама в его всепространственности (110 сл.; ср. § 31), можно наметить три сферы или три основных момента эмпирического бытия (110-112).

34. В связи с этим уясняется значение человека (индивидуума), как микрокосмоса, и проблема взаимоотношения разных сфер бытия (§ 33) конкретизируется в проблеме взаимодействия «души» и «тела» (112). — «Душа» и «тело» не две отдельности, но два момента двуединого человека (112-113).

35. Тело индивидуума — оформляемый им его материальный процесс или — он сам как оформляемая и оформленная им собственная его тварность или материальность (114-115). Это индивидуальное тело, апогей которого — тело эмпирически существующее, есть всетелесность космоса, материя или тварность мира в особом ее аспекте (115-116). И здесь сказывается несовершенство мира и индивидуума, как разъединение и противопоставление стяженно-постигаемого живого единства или души умирающей мертвой тварности или телу (116-118).

36. Выводы гл. II и III выясняют природу знания и позволяют классифицировать его (118-124; ср. § 18).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

в коей раскрывается со стороны философской учение о Боге Истинном и Всеблагом, как о совершенном Троиединстве.

37. Истина (ср. §§ 24, 25 и 36) может быть определена, как Всеединое Сущее, Само Себя постигающее. И это определение уясняет и свойства Истины в причастии Ей человека (127-130).

38. Самопостижение Божества, которое есть Непостижимость, предполагает в Нем абсолютное единство и абсолютное двойство Познаваемого с Познающим и Познаваемого-Познающего, как Истины с не-Истиной (130). Не-Истина есть Неименуемое и Первое; Истина — Второе, которое получает начало от Первого (130 сл.). Первое или Неименуемое или не-Истина постигается лишь во Втором, т.е. в Истине, и в качестве Второго, хотя Первое есть и есть начало и опора Второго. И Первое и Второе — все Непостижимое. Они абсолютно различны, но и едины чрез «не есть» или «умирание» Истины (131-134). Второе, Истина или Логос, есть Божественная Смерть (134). И Второе существует только силою Третьего, которое Оно определяет и которое исходит из Первого, как начало воссоединяющее и животворящее (134-136). Это понимание Троицы находит себе подтверждения и в евангельских текстах (136).

39. Теоретическое раскрытие Божьего Триединства может получить убедительность только в опыте веры и любви (136 сл.; гл. II). — Любовь требует двуединства любящих и является три-единством их с Любовью, как Богом (137-140). Основа и существо Любви в самоотдаче, «следствием» которой является самоутверждение (§ 12), эмпирически отъединяющееся в мнимую самобытность (140-141). Жертвенная же Любовь — начало жизни и знания (141 сл.).

40. Поэтому даже любовь к Богу ради самого Бога в раскрытии своем становится деятельною любовью ко всему миру, даруя уверенность в бессмертии (141-142).

41. В качестве Любви Бог — совершенное двуединство Двоих (143 сл.), которое может быть только, если есть Третье, воссоединяющее разъединяемое (143-146; § 24 сл.).

42. Триединство же Божье раскрывается и во Всеблагости, как одной из определенностей Божества (146).

43. Анализ Истины (§ 37 сл.), Любви (§ 41) и Блага (§ 42) уже предполагает определенность Божества и Его определение, которое есть и Само- и иноопределение (146 сл.). И это вновь в наиболее строгой форме раскрывает строение и природу Триединства, как Непостижимого Бога в единстве и тройстве Неопределенности (Первого), Определенности (Второго) и воссоединяющего начала, как Третьего (147-149). Однако и это раскрытие отнюдь не должно пониматься, как «дедукция» или «доказательство» (150-151; ср. § 23).

ГЛАВА ПЯТАЯ

являющаяся дополнением и уяснением предыдущей, ибо излагает богословское учение о Пресвятой Троице и об именовании Ипостасей Божиих, а также исследует учение о Боге Слове, как Всеедином Умном Мире.

44. Данный в гл. IV анализ вполне подтверждается анализом догматическим. — Православная догма утверждает единство Божества как «единую сущность» (157-158), и троичность Его, как три Ипостаси (158-159) или Лица, причем термин «ипостась» точнее и строже, а термин «лицо» удобнее икономически (159-161). В сущностном же единстве Божества необходимо мыслить и единство общеипостасное, неправильное понимание чего приводит к Filioque (161).

45. Наилучшие определения Ипостасей даны в Символе Веры (161-162). Первая Ипостась именуется Отцом, в каковом имени раскрывается и Определение Божества (§ 43) и имя Второй Ипостаси — «Сын» (162-164) — и смысл именованной Третьей Ипостаси «Духом Святым и Животворящим» (164-165). Дух же изводится — исходит от Отца «чрез» Сына и «после» Сына, но не «из Отца и Сына» (165-166; § 44).

46. Сын или Логос есть Божественный Умный Мир, совершенное Всеединство бесконечного, но определенного множества Своих «моментов», превышающее бытие и небытие (166-170; гл. I), иерархически-последовательное в своей множественности (170-171).

47. Этот Божественный Умный Мир — Всеединая Божественная Личность или Всеединство Божьих Личностей (171-172; § 44), иерархичность которого, будучи вполне действительною, выше бытия и небытия и потому согласуема с равноценностью всех Личностей (172-174), хотя только одна из них есть истинно-первая и истинно-последняя (174-175). Живой чрез смерть Логос может быть назван Софиею Премудростью Божиею (175-176).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

о несовершенном тварном всеединстве, умалении его единства, иерархии несовершенства, развитии и падении.

48. Тварный мир, создаваемый Богом чрез Слово, является по отношению к слову Женственностью, непорочною супругою

(179-180). Но в силу Боговоплощения мир и мать Богочеловека и вторичная, производная мужественность, почему мир можно назвать тварною Софиею (180-182; § 47).

49. Как материя, чистая женственность и ничто в самом себе, мир — безличен; получает же личное бытие и имя только по причастию Логосу (§ 47), что и делает религию Личности христианством (182-185).

50. Но для понимания мира в том виде, как он существует, необходимо отдать себе отчет в его несовершенстве, источник которого — недостаточность тварного Богопричастия, вольная вина Человека и его кара, выражающаяся в разъединении (185-187).

51. Своеобразное взаимоотношение совершенного мира с несовершенным ясно показано в метафизике истории, даваемой Апокалипсисом, где грешный несовершенный мир предстает, как «великая блудница» (187-189).

52. Впрочем, имена Софии (Ахамот), Адама и понятие всеединой личности применимы к грешному миру лишь с оговорками, обозначая его онтологическое начало и цель. — Несовершенный мир разъединен (§ 50) и является с и с т е м о ю множества (189-190). Умаленность его сказывается в умалении его единства до стяженного и временно-пространственного (гл. III) и в умалении личного бытия (190-191). Но, хотя пространственно-материальное бытие являет крайнее умаление личного, само оно обладает абсолютным значением (191-192). С другой стороны, разъединенность мира стоит в связи с характерною для него полярностью полов (192-193; §§ 48, 39).

53. Своеобразным умалением личного бытия является противопоставленность моментов-личностей моментам-качествованиям, объясняемая тем, что иерархическое взаимоотношение моментов мира умалено (193-194; § 46 сл.), как ясно и в нашем знании (194-196; § 36).

54. Иерархия Умного Мира (§ 46 сл.) в несовершенном мире выражается как «иерархия несовершенства» (197-198), опознаваемая и несомненная только в том случае, если есть Богочеловек Иисус Христос (198-199; § 21).

55. Эта иерархия несовершенства необходимо является и временно-последовательною, т.е. осуществляется в развитии (§ 59) мира. Развитие же предполагает момент апогея; развитие мира — Иисуса Христа (199-201).

56. Развитие мира выражается таким образом во временном взаимоотношении его моментов, которое опознается из их всевременного единства; и онтологическое средоточие мира не что иное, как наиболее совершенный эмпирически момент, центр иерархии несовершенства (§ 54 сл.) и хронологический центр истории. Этот момент осуществляет высшую Личность Логоса — Иисуса Христа (201-202; §§ 48, 27, 55). Потому мнимой оказывается «проблема праотца». — Время мира начинается из всевременности, причем различимы разные степени ее умаления (202-203). Но в этом случае необходимо, опознавая взаимоотношение разных сфер бытия (§ 33), строго различать Божественно-онтологический и тварный порядки (203-204). Нет временного начала и конца мира (204-205; § 27), хотя онтологические начальность и конечность мира и получают эмпирическое выражение, позволяющее говорить о мировой катастрофе (205).

57. В разъединенности своей мир, как несовершенный, реально противостоит своему совершенству чрез противостояние «идеальному миру», с которым и един (205-207). Этот «идеальный мир» и есть «мир ангельский», противостоящий еще (как и эмпирический мир) — метаэмпирическому бытию или «миру бесов» (207-210; § 56).

58. Человечество — средоточие бытия, что обосновано догмой Боговочеловечения (210-211).

59. Но человечество несовершенно. А это возвращает нас к взаимоотношению несовершенства с совершенством (§ 50) и ставит проблему падения (211-212). Принимая «падение» в смысле онтологического первенства совершенного и вины человека в своем несовершенстве (212; §§ 50, 8 сл., 13), мы должны объяснить и временное, эмпирическое падение. Оно же чрез анализ понятия развития (§§ 55-57) уясняется, как вольная разъединенность человека (212-214). Этим устраняются фикции «прогресса» и «золотого века», выдвигается значение «дня сего», и усовершенствование настоящего предстает, как истинный путь к преодолению несовершенства (214).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

в коей исследуются страдания и умирание несовершенного мира, семь смертных грехов и природа зла.

60. Разъединенный с Богом и своим совершенством (§§ 50, 57), мир не обладает ни полнотою бытия ни полнотою небытия, ха-

рактеризуясь разъятостью (§ 52 сл.) и умиранием (217-218). И смерть ежесекундно умирающего мира (§ 56) является лишь несовершенным пределом между эмпирией и метаэмпирией, которая — дурная бесконечность умирания и преимущественная сфера необходимости (218-221).

61. Умирание же мира есть его страдание (§ 62), отличие которого от наслаждения обусловлено различием между самоотдачею и самоутверждением. Самоотдача, «следствием» которой является самоутверждение, обоснована Логосом (гл. IV сл.). Но в несовершенстве она разъединена с самоутверждением и в себе самой. Это разъединение и ограничение и есть «страдание и наслаждение», в единстве которых узреть их совершенное двуединство (§ 62) и вечность (221-224).

62. Страдание есть умирание, как разъединение и разъятость и как умирание «личности» (224-225). Оно умаляет момент блаженства, соотносительный наслаждению-самоутверждению (§ 61), но вместе с тем оно специфически выражает разъединенность, являясь страданием греха или карою (225; § 50). Недостаточное понимание этого связано с нашим «неведением», которое не что иное, как познавательное качественное недостаточное хотения (225-226; § 18). В некоторой степени страдание преодолевается вольным его усилением, как своего рода самоубийством. Но истинное преодоление страдания, раскрывающееся в любви (§ 39), не должно быть уходом от него, а — возвышением над ним (226-229), что справедливо и в применении к раскаянию (229).

63. Разъединенный несовершенный мир не обладает полнотою свободы (§§ 14 сл., 60 сл.). Умаленность же свободы есть умаление «*liberi potestatis*» и (материально) «*liberi voluntatis*», сказывающаяся во взаимоотно противостоянии и борьбе моментов. Последняя ведет к умалению идеи свободы в теориях «свободы выбора» или «*liberi arbitrii*» (229-233).

64. Сама тварность мира в качестве свободы есть свобода Богопричастия (§ 16). Вольная же и немотивированная недостаточность причастия — вина или грех твари (233-234; §§ 50, 62). Недостаточность — и вина и кара, связанные друг с другом, как основание со следствием, что часто ведет к неправильному пониманию взаимоотношений человека с Богом, характерному для Запада (234-236). Весь мир недостаточно свободен в своем Богопричастии, а потому нет в нем ни полной свободы ни полной необходимости. Начало же неполноты в ангеле и Еве (236; §§ 48, 57, 35).

65. Свободная недостаточность мира есть свободно поставляемый им себе самому неодолимый предел (§§ 50, 60). И эта предельность мира, неточно опознаваемая гносисом и Западом, не что иное, как зло (236-239).

66. Зло определяется добром, как его недостаток. Ошибочно «законническое» понимание добра, равно — и связанное с этим отрицательное определение добра. Добро всегда — конкретная деятельность личности (§ 62), определяемая абсолютным заданием (239-241).

67. Абсолютность добра уяснима чрез анализ критерия его и нравственной оценки (241-242; § 19), а также — через постижения Бога, как Всеблага (242-243; § 42).

68. Свободная недостаточность мира есть «первородный грех» Адама, объемлющий все бытие: и ангельское (§§ 57, 64), и собственно-человеческое и низшее человека (§§ 33, 64). Так выясняется смысл учения о «падении» (§ 59) ангелов и об ангелах, «оставшихся» верными Богу (243-244). Мифологема христианства (244-245).

69. Корень греха — самоуединение и самообожение или гордыня. Она умаляет некоторое истинное «движение» и в себе самой (245-246) и в грехах, из нее истекающих: в жадности, зависти, любострастии (246-247).

70. Любострастие — недостаточность целомудрия. Для понимания необходимо строго различать истинное вожеление и похоть, на неправомерном отождествлении которых покоится ложный аскетизм (247-248). И девство и брак — особые дары Божьи. Смысл брака уясняется чрез любовь (§ 39) и отношение Бога к миру (248-249; §§ 48, 51 сл.). — Двуединство мужественности с женственностью или целомудрие одним предуказано (как свободно сверхэмпирически ими избираемое) в девстве, другим же — в браке (249-251).

71. Истинное стремление быть средоточием всеединства, умаляемое в рассмотренных уже грехах (§ 69 сл.), умаляется и в ненависти (251-252); в пассивной холодной жестокости (252) и в активной ярости, причем вторая умаляет причастие самоотдаче инобытия (252-253). Сверх того в ненависти движение всеединства умаляется еще и потому, что ненависть связана с отрицанием личности и овеществлением ее (§§ 66, 62, 52). Поэтому ненависть преодолевается любовью и прощением (253-255).

72. Зло (в частности — ненависть) стоит в связи с иерархией несовершенства (§ 54 сл.), будучи умалением всеединства и приближений к нему в относительно-идеальных иерархических системах (255-256). Так намечаются разные степени зла (ненависти) и различность греха в разных сферах бытия (256-257), сам же грех раскрывается, как недостаточность (257-258).

73. Возникающие трудности преодолимы (258-260).

74. Греховная разъединенность в полном раскрытии своем не что иное, как уныние, в котором ясны и вина, и кара, и переход первой во вторую (260; §§ 50, 61 сл.). В унынии чрез дурную бесконечность умирания опознается возможность жизни только через истинную смерть, коей не хотим. И это всеединое наше не-хотение (§ 62) есть вечная адская мука (261-262; §§ 60, 35, 65). Ошибочна попытка заменить или смягчить адские муки домыслом о чистилище (262-264).

75. Итак зло — недостаточность добра и бытия, в понимании чего обличается вся высота и абсолютность христианской нравственности, требующей преобразования зла в добро (264-265; § 20). Деятельность, активность — отличительная черта христианской нравственности и самого добра. Зло же активностью не обладает (265-266). Отсюда явствует неправильность в постановке проблемы непротивления злу: эта проблема не может ставиться отвлеченно и разрешима только в конкретных случаях — самую жизнью (266-269). Так же конкретно должна ставиться и решаться и проблема отношения христианина к государству, связанная с различием натурально-греховного и благодатного (церковного) бытия (269-270).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

о Боговоплощении, коим спасается в победе Христа над адом
и преобразается весь мир, об Иисусе Христе и
Приснодеве Марии.

76. Существование несовершенного мира представляется метафизическим парадоксом (273; §§ 50, 60). Оно вынуждает либо к признанию неудачи Всеблагости либо к утверждению того, что весь мир и пребывает в адской вечной муке и спасен (273-276).

77. Упование на спасение всех, являясь исконною, хотя и не господствующею традициею Православия, согласуемо (если признается и вечность ада) с постановлением Константинопольского Собора 553 г. и может быть подтверждено Писанием (276-277).

В антиномичном единстве спасенности всех с вечностью ада (§§ 60, 74) дело Христа раскрывается, как победа над адом, и уясняется природа несовершенного мира (277-278).

78. Сами по себе и в себе адские муки являются дурною бесконечностью умирания (§§ 60, 74), но их вечность, их существование есть уже и обоженность, и преодоленность их (278-279), что до некоторой степени совершается и в эмпирическом бытии (279-281).

79. Обоженность же вечных мук вытекает из Боговоплощения (§ 76). — Боговоплощение есть обожение факта несовершенства или кары, делающее производно-действительною и искупаемую вину (281-282; §§ 50, 64). Воплощаясь, Иисус Христос не только утверждает предельность мира, но и преодолевает ее (282-283; § 77). И преодоление это выражается в покаянии (283; § 78). Приемлет же ограниченность мира Христос Богочеловек, в бесстрастной Божественности со-страдавая миру (283-284).

80. Усовершенствующее мир Боговоплощение есть суд над миром (284-285; § 66) и «послушание» Иисуса Христа страданию и смерти (285-286); со-страдание Богочеловека — основа страдания мира (286-287). Чрез страдание и смерть Христа становятся возможными для мира полнота свободной самоотдачи и истинная смерть (287; § 74); но смерть Христа Иисуса, единого безгрешного, не связана с тлением Его тела (288).

81. Искушение Иисуса Христа в пустыне (288-289). Молитва Господня (289-290).

82. Воплощение необходимо должно быть воплощением в единичном и единственном человеке (§§ 52-56), с чем несогласуем, конечно, домысел о многих воплощениях (290-292) и

83. тесно связанная с этим гипотеза метемпсихоза. Впрочем, основному мотиву ее есть место в христианском учении о «душе» (292-293; гл. III).

84. Но признание единственным Богочеловеком Иисуса влечет за собою и признание совершеннейшею «тварною личностью» Богоматери, как высшего выражения Церкви (293-294; §§ 48, 51), в связи с чем раскрывается ее приснодевство, как восполнение ее Духом Святым, сошествие коего на Иисуса имеет иное значение (294-296; § 81).

85. Будучи совершеннейшим человеком, Иисус Христос все же ограничен в эмпирическом Своем бытии (296-297; §§ 79-81), свободе и знании. Поэтому подвиг Его — подвиг веры (297; гл. II) и послушания, в коих преодолевается ограниченность мира (297-298; § 78) и раскрывается взаимоотношение несовершенного с совершенным (298-299; §§ 77, 79, 50).

86. Иисус Христос преодолевает ограниченность мира, побеждая грех (§§ 69-74) Своим смирением, бедностью, любовью и целомудрием (299). Он попирает смерть смертью (§ 80) и научает отрицанию мира, как греха, чрез устремление к Царству Божьему (§ 85), утверждающее самую ограниченность мира (§§ 76-79), в коем оно «прорастает» (299-300).

87. Это утверждение-преодоление греховной ограниченности не что иное, как преобразование мира, явленное в преображении тела Иисусова (300-301) и определяющее христианскую деятельность (301-303; §§ 75, 20).

88. Христианская деятельность обусловлена тем, что предел мира есть предел преодолеваемый (303; § 79). Допущение же непреодолимого предела (§ 65), догматически выражаясь, как учение о Filioque (§ 44 сл.), обнаруживается в католическом мирозерцании (303-305), в частности — в «Immaculata Conceptio» (305) и

89. в абсолютировании греховного самоутверждения (305-306; §§ 61 сл., 69) или человекообоожения, в чем родственно католицизму и протестантство (306-307). Те же догматические заблуждения прослеживаются и в светской культуре Запада (307-308; § 65).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

О сообразовании Иисусу Христу, чуде, таинствах и о Святой Вселенской Православной Церкви.

90. Усмотрение единственного средоточия мира в Иисусе (§§ 82, 85-87) выдвигает проблему обоснованности всех других моментов (§§ 54-56), разрешимую лишь в том случае, если мир в существе своем именно всеединство, т. е. если не абсолютируется разъединенность (311-312; § 89). В этом и смысл Боговоплощения,

91. которое раскрывает нам мир, как историю (312-314; § 36), и оправдывает конкретность знания и деятельности (314-315; §§ 66 сл., 87).

92. В опознании единства всякого человека с Иисусом Христом мы приходим к утверждению полной реальности этого единства, как духовно-телесного (§§ 29 сл., 34 сл., 33), и его специфичности, отличающей его от всякого иного двуединства (315-316; §§ 39, 70).

93. Осуществляется же двуединство с Иисусом чрез реальное «сообразование» Ему (316-317), в качестве и опосредствованного (§ 92) являясь «историческим» (§ 91) становлением Вселенской Церкви (317-319), которая актуализуется, как иерархическая система своих моментов (319-320; §§ 54 сл., 84).

94. В силу специфичности двуединства с Иисусом (§ 92) и «сообразования» Ему (§ 93), которое есть и обожение, особое значение в Церкви получают иерархия благодати и таинства (320-321). Всякое же таинство есть чудо. И таким образом становление Церкви оказывается преобразованием «естества» чрез чудо (322-324; §§ 79 сл., 85 сл., 87).

95. Совершаясь в церковных таинствах, преобразование мира (§ 92) происходит и в материальном бытии (324-325; §§ 33, 57), чем осмысляются священные предметы, реликвии и мощи (325-327; § 80).

96. Но средоточие преобразования мира — в таинстве евхаристии (327-329; §§ 90-92), как телесного и духовного преложения и созидания Тела Христова.

97. Тело Христово или Церковь в несовершенстве мира характеризуется разъединенностью (§§ 52, 93сл.). Но все индивидуализующие Церковь моменты, слагая некоторое иерархическое целое, взаимодействуя и четко не разделяясь, вместе с тем и едины (329-332; § 90).

98. Этим и определяется правильная постановка проблемы о взаимоотношении между «церковью» и «государством» (332-333; §§ 75, 87, 91), церковью и культурой (333-334).

99. В эмпирии Церковь видимо разъединена и может быть лишь (§ 52 сл.) иерархическою системою личностей, из коих каждая необходима и абсолютно, хотя одна только первенствующая (334-336; §§ 97, 54 сл., 47), однако не Римская (336-337; § 88 сл.), но

100. Вселенская Православная. Стремясь к восстановлению церковной полноты, она страдает последствиями раскола. Восстановление же полноты не формальный акт и, хотя и медленно, но совершается, требуя любовного единства и первенствующего положения Русской Церкви (337-341).

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Покидая Петроград осенью 1922 года, Лев Платонович Карсавин увозил с собой рукописи практически завершённых работ «Джиордано Бруно» и «Философия истории», а также ранее печатавшиеся, а затем переработанные и значительно дополненные книги — «Основы средневековой религиозности XII–XIII веков» и «Католичество», подготовленные к переизданию¹.

С конца 1919 года Карсавин пишет ещё одну книгу — «Метафизика Христианства», черновую рукопись которой он также привез в Германию. Работа была начата в то время, когда Лев Платонович вел в Петроградском университете семинары по теме «История христианской догмы и философии». Через полтора года в недавно открывшемся Петроградском Богословском институте он прочёл курс лекций «Введение в гносеологию и метафизику»². Материалы к нескольким из этих лекций были использованы Львом Платоновичем при работе над первыми главами книги.

Занятия «Метафизикой Христианства» были прерваны арестом, высылкой и последовавшими за ней большими сложностями с устройством в Германии. Несмотря на приложенные усилия, Карсавину не удалось получить постоянного места в каком-либо высшем учебном заведении Берлина, а на предложения о преподавательской работе в провинциальных университетах Франции и Италии он неизменно отвечал отказом. Положение лектора в только что открытой Религиозно-философской академии и работа в Русском научном институте в Берлине не приносили ему удовлетворения и лишь служили поводом для резкой, а иногда и слишком пристрастной критики эмиграции.

В конце лета 1923 года Лев Платонович возобновляет работу над «Метафизикой Христианства» и посвящает ей почти все свободное время. В конце ноября 1923 года он отмечает: «У меня, конечно, есть светлый пункт — это все та же тебе известная Метаф[изика] Христ[ианства]. Ее пишу днями и ночами, и все осмысляю превосходства отказа от себя и своего. Лицемерия в моей работе нет, усилий много. Содержание ее тебе в общем известно (это мои лекции еще в Унив[ерситете] и “о спасении всех”). Но как это выходит, не знаю. Теперь начинается полоса затруднений, п. ч. деньги вышли и надо искать заработка: жизнь вздорожала до крайности, а у меня много нуждающихся в помощи. Этого заработка ищущу. Вероятно рано или поздно найду, но м. б. ради него придется урезать и эту работу над Мет[афизикой] Христианства»³.

В декабре Карсавину действительно приходится из-за крайне осложнившегося материального положения на время отложить увлекшую его работу над книгой и сосредоточиться на подготовке лекций для немецких и русских слушателей. Немецкие лекции следовало представлять в письменном виде, что требовало от Льва Платоновича немалых усилий. Помимо этого он много писал для русских и немецких периодических изданий, желая «не столько высказаться [...], сколько заработать»⁴.

В январе 1924 года, несмотря на крайнюю загруженность и усталость, он вновь берется за свою «Метафизику»: «В работе мне трудно собрать свои мысли, и, видимо, ясности и стройности ни в чем я добиться уже не могу. Все запуталось. В третий раз начал и пишу свою Метаф[изику] Х[ристианств]а, но и в третий раз ничего не выходит. То какая-то отвлеченность, то бессвязность. [...] Читаю в Ин[ститу]те [...] и в Академии Религ[иозной] (ту же метафизику) [...]»⁵.

Книга была написана в четыре с небольшим месяца и в конце мая Карсавин сообщал: «Книжку я окончил и, м. б., через месяц начну печатать, если Абраша [А. С. Каган — А. К.] не лопнет и не впадет в панику. Вышла она большая (л[истов] в 30) и не совсем удачная. Часть ее содержания (первые четыре главы) тебе известна: это то самое, что я читал в Ун[иверситете]; дальше идут рассуждения

о «κόσμος νοητός», о мире грешном, о вечных муках и спасении всех, и о догмах Боговопл[ощения], рождения от Девы, об искуплении, евхаристии, мощах. Входят сюда, конечно, и вопросы о времени, пространстве, свободе. Не знаю, можно ли кратко изложить содержание. Но мне кажется, есть один пункт, [...] который я сам ставлю в связь со своим теперешним уклоном к отказу от всего и смирению. — Я утверждаю, что неравноправны самоотдача и самоутверждение, но, что есть, собственно говоря, только первая. Как Логос есть только самоотдача и жертва, страдание и смерть, а существует (даже в качестве смерти и жертвы) лишь силою Духа, так и в мире единственный путь — путь отдачи всего себя, к[о]т[оры]й и есть настоящее утверждение всякого Богом. Конечно, здесь есть опасность, что я низвожу свою философию на роль адвоката собственного моего ничтожества. Но я думаю, что все мое поведение и вся моя жизнь одинаково скверны со всякой точки зрения. [...] то, что я делал, вовсе не отказ от себя, а м. б. весьма злостное самоутверждение»⁶.

Завершенная рукопись потребовала, однако, значительной доработки, на что ушло почти все лето: «[...] я нахожусь в состоянии чрезвычайной усталости и угнетенности, — писал ученый в конце августа, — [...] Я работал все время, работал и все лето, дни и ночи напролет (переделявал книгу). [...] И вне писания я просто ничего не могу сделать»⁷. Раиса Ноевна Блох, хорошо знавшая Карсавина еще в годы своей учебы в Петрограде и продолжавшая регулярно общаться с ним в Берлине, отмечала примерно в это же время: «Лев Платонович окончил “метафизику христианства”. Вид у него ужасающий, работает он главным образом ночью. Лекций читает множество, но материально ему с метафизикой очень тяжело»⁸.

Печатать новую книгу согласился давний знакомый Карсавина — Абрам Саулович Каган, еще в Петрограде активно участвовавший в издательской деятельности «Petropolis'a» и заключивший со Львом Платоновичем в начале 20-х годов несколько контрактов на издание книг. Большинство из них не было осуществлено⁹. «На днях К[аган] начинает печатать мою “Метаф[изику] Христ[ианства]”»¹⁰ — сообщал Карсавин в конце апреля 1925 года.

Набор первого тома этой большой работы, состоявшей в последней редакции из трех частей и получившей название «О началах (Опыт христианской метафизики)», был завершен довольно быстро. Уже 15 мая 1925 года Лев Платонович рассказывал: «Третьего дня докорректировал до головной боли, вчера сидел с молодыми философами (ты помнишь, вероятно, по Петерб[ургу], Штейнберга из Вольфилы), а придя опять корректировал до 1/2 6. Вероятно, это кончится (I том моей Метафизики в 12 л.) на будущей неделе»¹¹.

Три недели спустя он сообщал: «Первый том моей Метафизики (назв[ание] “О началах” I Бог и тварный мир) К[аган] издал»¹².

Несмотря на многократную тщательную «переделку» книги, Лев Платонович, кажется, по-прежнему не был удовлетворен результатами длительной работы.

В июле 1925 года, поясняя причину долгого перерыва в переписке, он сообщает П. П. Сувчинскому: «Причины моей невежливой медлительности следующие. — 1) Меланхолическое состояние духа (слабая степень “уныния”, “acediae”); 2) известная Вам моя абулия (что связано с предшествующей причиной); 3) усердная переделка за все последнее время моего II тома, приводившая меня в удрученное состояние и 4) сложные житейские и финансовые обстоятельства. [...] Переделка же понадобилась частью для сокращения, частью для исправления (учения о Церкви). Временами мне кажется, что написал (а частью и напечатал) я нечто несуразное, бессвязное и неубедительное. Иногда же обуревают горделивое самосознание: мнится, будто и в самом деле откровения. Но знаю, что этого ни сам не выяснишь, ни другие не выяснят: “день покажет”, т. е. или устоит или сгорит, как солома»¹³.

Отзывы некоторых критиков превзошли, однако, даже эту суровую самооценку... В январе 1926 года, Н. Бахтин на страницах еженедельной берлинской газеты «Звено» в заметке «Вера и знание»¹⁴, помещенной под рубрикой «Из жизни идей», резко негативно отозвался о новом труде ученого: «Русская религиозная мысль, причастная — через культ — духу восточного богословия, всегда была отмечена гностическим дерзновением; она не могла и не хотела стать умаленным, теоретическим познанием сущего. Но, вместо того, чтобы непосредственно — сквозь полтора тысячелетия — связать

себя с родственной традицией эллино-христианского богопознания, она искала осознать и закрепить себя в чуждых ей формах западной философии, — ломая их, умаляя себя...

Так, не имея силы дорасти до подлинного гносиса и не желая стать просто отвлеченным знанием, она оказалась не то дурной, неопрытной философией, не то трусливым гносисом.

В частности, губительно было для русской мысли — от Хомякова до Вл. Соловьева — влияние германского романтического идеализма. Так, Вл. Соловьев — добросовестный ученик германских идеалистов — все время оттеснял на второй план подлинного Вл. Соловьева — гностика. (Вот почему можно любить Соловьева не за его философию, но как бы сквозь эту философию, порою — наперекор ей). Явление это крайне показательно для русской мысли. Но не менее показательно (особенно в наши дни) другое, противоположное явление: слепое, неоправданное дерзновение, отталкивание от узкой, но по-своему правомерной, западной традиции, — и срыв в бессвязность, в логическую нечленораздельность.

Любопытный пример этого последнего явления — недавняя книга проф. Карсавина*.

Исследователь внимательный и осторожный, автор двух значительных работ по истории средневековой религиозности, проф. Карсавин, за последние годы, по-видимому, решительно отказался от истории ради религиозной философии. И об этом можно только пожалеть, особенно после выхода его последней книги.

“О началах” — первая часть задуманного автором “Опыта христианской метафизики”. *Философ ищет целостного богопознания*, “где разум и духовный опыт должны друг друга пронизывать”; он решительно отменяет скудные подразделения и категории, созданные западной мыслью, и ищет прямого соприкосновения с древней гностической традицией; наконец, он твердо сознает лежащий на нем “долг правдивости и труда, т. е. обязанность выразить испытываемое рационально”. Но книгу эту, напряженную и бессвязную, невозможно читать без чувства какого-то почти физического недомогания. Здесь закреплено какое-то очень

* Л. П. Карсавин. О началах. I Бог и тварный мир. «Обелиск». Берлин, 1925.

существенное стремление, которое не может не волновать. Но закреплено оно как-то случайно, до времени, наспех. Безвкусье никогда не бывает только внешним, оно всегда — показатель какой-то глубинной, душевной нечистоты. Захлебывающееся многословие, неряшливость стиля и мысли, неводержанность в образах — нигде не могут быть оправданы, и менее всего — в религиозном познании, где первое, неустрашимое требование это — *строгость и чистота*.

Проф. Карсавин принадлежит, по-видимому, к тем мыслителям, для которых отказаться от скудной и честной трезвости, — значит потерять единственную опору...

Но если книга Карсавина — опыт беспомощный и ненужный, то правомерность самого задания остается в полной силе».

Публикация в «Звене» больно задела Карсавина: «[...] предрасполагает [...] к меланхолии, писал он П. П. Сувчинскому в феврале 1926 года, — исконное свойство неуверенности в себе, делающее иногда чувствительными и мелочи архиерейской жизни. А таких мелочей много. Среди них, к стыду моему, играет роль и общественное мнение. Тут недавно принесли мне “Звено” с глупой заметкой какого-то Бахтина о “О началах”. Показалось, что юный автор хочет авторитетно покритиковать и критикует на основании того, что у меня же вычитал, по принципу: “*primo tuo haculo teipsum percutiam*”. Но м. б. не у меня вычитал, а я написал только общеизвестное? М. б. и правильно, что книга вызывает “физическое недомогание”, неряшлива по стилю, бессвязна и напряженна, безвкусна? Ведь чувствую же я теперь сам безвкусицу моих “Noctes”, о коих и слышать не хочу. Здесь важен не автор, а поднятый им вопрос, потому существенный, что наибольшая часть моей души в работе. А не следует ли направить душу иному, если работа не к чему? И почему это все заметки, какие читаю, ругань (по-моему глупая и обнаруживающая неумение читать, но ведь “*cujusvis hominis est errare, praecipue autem auctoris*”), а другие люди, которые бы, по моему рассуждению могли бы немножко понять, молчат? Разумеется, есть возможность приятного истолкования. — Непонимание и молчание свидетельствуют о значительности; и было бы не очень лестно быть понятным и ценимым эмигрантскою склокою. Но ведь

возможны и другие, не менее вероятные, но менее приятные толкования. Как-то Вы меня утешили по аналогичному вопросу, о чем вспоминаю с благодарным сердцем. Но — горбатого только могила исправит. Во всяком случае, одиночество вещь тяжелая, хотя, надо полагать, и душеспасительная. Простите за исповедь какого-то сердца (не знаю — горячего или холодного) в чужих стихах и в своей прозе. Значения сему, разумеется, никакого не придавайте: просто — немного расписался. [...] корабль Кагана близок к крушению. Денег у него нет; при мысли о долге мне (я, конечно, не напоминаю) бегают глазами и о печатании II т. Начал предпочитает умалчивать. Скоро собираюсь взять его назад и положить в стол для ради назидания далекого потомства[...]»¹⁵.

Несколько небольших доброжелательных рецензий в русской прессе, в том числе и статью В. Н. Ильина в парижском журнале «Путь»¹⁶, Лев Платонович не считал достаточно серьезными, заметив, что это «[...] пишут люди скорее интеллигентско-благонамеренные и недалекие, чем понявшие»¹⁷. «[...] Да и по существу писания мои мало доступны и трудны [...] для критики же я слишком резок»¹⁸, — писал он Сувчинскому в марте. Второй (II—III) том «Начал» так и остался ненапечатанным, и Карсавин забрал рукопись из издательства. В следующем году он подготовил для немецких читателей сокращенный вариант II—III томов книги, изданный в 1928 году под заглавием «ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ. (Ideen zur christlichen Metaphysik)»¹⁹ в виде брошюры, разделенной на пять главок.

Лев Платонович хранил рукопись II—III томов более двадцати лет. Лишь незадолго до ареста, неминуемость которого становилась все более очевидной, Карсавин передал некоторые документы, рукописи (в том числе «О началах») и книги на хранение своей каунасской знакомой Н. И.

В феврале 1954 года знакомая Карсавина неожиданно умерла, не оставив завещания, и все имущество, находившееся в ее квартире, отошло в собственность государства. Вдова и дочь Льва Платоновича так и не смогли получить принадлежащие им вещи²⁰. По-видимому, именно тогда автограф II—III томов книги «О началах» оказался в фондах отдела рукописей Центральной библиотеки Литовской ССР

(ныне Литовская Национальная библиотека) в Вильнюсе. Каких-либо сведений о времени и источнике поступления рукописи в библиотеку выяснить не удалось.

При подготовке настоящего издания мы имели возможность использовать следующие материалы:

Том I.

— Черновой автограф «Метафизики Христианства» (49 стр.), вывезенный автором из Петрограда и значительно отличающийся от печатаемого текста. [Частное собрание. Германия].

— Автограф плана первых четырех глав книги «Метафизика Христианства» (5 стр.). [Частное собрание. Германия].

— Гранки последней (?) корректуры главы II (§§ 18—23), фрагментов главы III (§§ 24—26; 29—36) и фрагментов главы IV (§§ 37—40; 43) с авторской правкой. [Частное собрание. Германия].

— Принадлежавший Л. П. Карсавину экземпляр первого тома с незначительной авторской правкой. [Частное собрание. Париж].

Том II—III.

— Фрагменты автографа первой редакции текста II—III томов (§§ 52—55; 90—98). [Частное собрание. Германия].

— Автограф глав V—IX и оглавления II—III томов (165 стр.) [Литовская Национальная библиотека им. М. Мажвидаса. Фонд № 56. Ед. хр. № 5. Вильнюс].

— Окончательный машинописный вариант текста глав V—VI, VIII—IX и оглавления II—III томов с незначительной авторской правкой. [Частное собрание. Германия].

Текст первого тома публикуется по принадлежавшему Л. П. Карсавину экземпляру издания 1925 года, с учетом позднейшей авторской правки.

Текст второго-третьего томов публикуется впервые по рукописи глав V—IX из Литовской Национальной библиотеки с учетом исправлений и уточнений, внесенных Л. П. Карсавиным в машинописный вариант (гл. V—VI и VIII—IX).

Текст воспроизводится с сохранением авторской пунктуации и особенностей в написании отдельных слов.

Некоторые сокращения раскрыты в квадратных скобках.

Латинские транскрипции греческих слов приводятся по автографу Л. П. Карсавина.

Цитаты из Св. Писания Карсавин обычно приводит по памяти, чем вызваны многочисленные неточности в тексте цитат и неверные указания на их место в Св. Писании.

Указания на главы и стихи Св. Писания нами уточнены и эти уточнения особо не оговариваются. Исправление в цитируемом отрывке сделано только на с. 208 (Кол. II, 18), ибо здесь Лев Платонович невольно исказил смысл текста источника.

Пользуемся возможностью поблагодарить игумению Макрину (Холмову), монахиню Евфросинию (Молчанову), В. В. Авдеенко, Н. Б. Шведер и А. Д. Шмемана за помощь во время подготовки этой книги к печати.

Хотим особенно поблагодарить д-ра Йолиту Степонайтене (Вильнюс) и владельцев автографов Л. П. Карсавина в Великобритании, Германии и Франции, чье любезное содействие весьма способствовало появлению этой книги.

Александр Клементьев.

Etréragny,

8 сентября 1993 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Работы «Джиордано Бруно» и «Философия истории» вышли в 1923 году, в берлинском издательстве «Обелиск». «Католичество» и «Основы средневековой религиозности XII—XIII веков» остались не переизданными. В настоящее время дополненный текст «Основ средневековой религиозности XII—XIII веков» подготовлен нами к публикации.
2. Об этом нам рассказала Лидия Александровна Дмитриева, дочь А. А. Мейера, бывшая слушательницей в Петроградском Богословском институте.
3. Письмо от 29. 09. 1923. Частное собрание. Лион.
4. Письмо от 13. 12. 1923. Частное собрание. Лондон.
5. Письмо от 09. 01. 1924. Частное собрание. Лион.
6. Письмо от 29. 05. 1924. Частное собрание. Лион.
7. Письмо от 24. 08. 1924. Частное собрание. Лион.
8. Письмо; конец лета — начало осени 1924. Частное собрание. Германия.
9. Они намеревались, в частности, переиздать книги «Культура средних веков» и «Католичество».
10. Письмо от 29. 04. 1925. Частное собрание. Лион.
11. Письмо от 15. 05. 1925. Частное собрание. Лион.
12. Письмо от 06. 06. 1925. Частное собрание. Лион.
13. Письмо П. П. Сувчинскому от 29. 07. 1925. Частное собрание. Париж.
14. См.: Н. Бахтин. Вера и знание. — Звено, январь 1926, № 155, с. 3—4.
15. Письмо П. П. Сувчинскому от 01. 02. 1926. Частное собрание. Париж.
16. Владимир Николаевич Ильин, которого Карсавин именовал своим «восторженным почитателем», в 20-е годы считал себя учеником Льва Платоновича. Карсавин, действительно, помогал ему писать книгу о Св. Серафиме Саровском, и правил многие статьи Ильина. Рецензию из журнала «Путь» мы приводим здесь почти полностью:

«Автор этого труда составил себе крупное ученое имя первоклассными трудами по истории католического средневековья. Однако, в последнее время раскрылась и другая сторона в творчестве этого своеобразного мыслителя. Л. П. Карсавин, всегда, впрочем, бывший метафизическим философом, выступил с рядом специальных трудов. («Джиордано Бруно», «Философия истории», «Восток, Запад и русская идея», «О свободе», «О добре и зле», «Уроки отреченной веры», «О началах» и др.). Можно как угодно относиться к этим произведениям, принимать или отвергать их, подвергать критике их порою парадоксальные «эпатирующие» утверждения, но одного отрицать нельзя никак: лежащей на них печати мощного метафизического таланта, богатейшего содержания и яркой своеобразной индивидуальности.

Содержание первого тома «Начал» вмещено в четыре главы с чрезвычайно ярким и характерным обозначением их содержания. [...] Задача, которую ставит себе Л. П. Карсавин в настоящем труде может быть формулирована как *раскрытие бытия Божественного и тварного (человеческого) через бытие Богочеловеческое*.

Этим одним мощным поворотом разрывается хитросплетение старой латино-протестантской схоластики идущей «снизу вверх» и пытающейся «доказать» (!) бытие Бога «вообще», а потом и все христианские догматы содержимые церковью — с характерным и безнадежным разделением Бога и человека, веры и дел, веры и знания — в результате.

Избегает Л. П. Карсавин и противоположного пути: попыток непосредственного мистического созерцания Бога, ибо это дело аскетической практики, осуществляемой под руководством опытных старцев, без чего на этом пути неминуемо грозит обман и самообман, приводящий к грязной яме хлыстовства, где задыхаются и гибнут все духовные способности.

Автор «Начал» избирает средний, «царский» путь и исходит из данности двуединого Богочеловеческого бытия, сосредоточенного в личности Богочеловека. Этот Богочеловеческий центр есть вместе с тем и средоточие Истины — теоретической и практической («Правды»). Всеединая Истина может быть с абсолютной непререкаемостью обоснована и в эмпирии только при одном условии. — «Она должна с предельною для эмпирии полнотою, на самой грани эмпирии, *На Кресте*, выразиться и как Истина, как Жизнь. Поэтому в Боге *“была Жизнь”* и Жизнь была *Свет* человек [...], Свет, т. е. Истина» (стр. 86)... «И не говорил ли Иисус *“Я — Истина и Жизнь”*? Не говорил ли Он: *“...дела, которые дал Мне Отец совершить, сами дела эти, Мною творимые, свидетельствуют обо мне...”*? Язычеству не чужда идея Логоса-Жизни; и оно может повторить и принять первые стихи евангелия от Иоанна. Но Иоанн высказывает еще и безумное для язычников *“kai ho logos sarx egeneto”*... (*“и Слово стало плотью”*)... «Это значит, что Логос стал индивидуальным человеком, одним из нас, братом нашим, что человек Иисус — Солнце Правды и совершеннейшее обоснование на земле всеединой Истины» (стр. 87). Сообщая понятию всеединства гораздо более богатое содержание, чем разумел под этим термином его изобретатель В. Соловьев, автор «Начал» извлекает из него драгоценную мысль о двуединстве веры и дела и о содержании знания в вере. Этим зачеркивается бесплодная полемика одинаково заблуждающихся католиков и лютеран — именно по этому вопросу. До такой простой и единственно православной мысли не могли додуматься наши составители катехизисов и учебников, не потому, чтобы они были «скорбны головою», а единственно вследствие того, что они в силу исторической трагедии

русской культуры сняли свою русскую голову и заменили ее провинциальной переделкой западного схоластического аппарата, который всем был бы хорош, если бы не полное игнорирование им христианской онтологии всеединства.

«Идеал христианина не “вера”, не “вера и дела”, а “вера в делах”, “веролюбвию спасительствуемая”, двуединство веры и дел» (стр. 72). Далее автор «Начал» делает естественный и простой переход к связи дел и знания и через это веры и знания.

«Но и знание тоже один из видов деятельности. Познавательный элемент столь же неустраним из истинной веры, как и момент собственно деятельный. Вера всегда есть и знание и постижение, почему вполне естественно говорить о догматике и истинах веры» (стр. 72).

Содержась в вере и из веры исходя знание не может быть противопоставлено вере, хотя «вера шире знания и несомненное его» (стр. 77). «Знание, самое большое, может стать лишь “достоверным”, т. е. по несомненности своей стать достойным веры. И вера — основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным, каковое признание часто и ошибочно с верою отождествляют. Вера же является источником вероятия, доверия, уверенности, [...]» (стр. 77). «Я называю веру истинною — наивысшее для эмпирии истинствование или причастие Истине. Конечно, эта вера неполна, даруя Истину лишь “зерцалом к гаданию”. Но она — высшее и наиболее полное из возможных для несовершенного человека причастие Истине “упраздняемое”, т. е. восполняемое до совершенства, которое есть в полноте Богочеловечества. Истинная вера содержит в себе знание со всеми его исканиями и сомнениями; и ее знанию противопоставлять нельзя» (стр. 78).

Мы поставили на первое место учение о вере, делах и знании, ибо оно — безупречно истинная и великолепно изложенная гносеологическая основа «Начал». В этом смысле названное учение, равно как и содержащая его вся 2-я глава «Начал» представляет драгоценный вклад не только в метафизику познания, но и в христианское любомудрие вообще.

Учение о любви (стр. 78-я, 111-я, 165-я), которое Л. П. Карсавин развивает в гл. IV в тесной связи с учением о Троичности, несмотря на тонкость наблюдений и богатство мысли, испорчено элементом душевности, которую автор не в силах выделить из бытия сверхчувственного и, что еще хуже, гипостазировать эту душевность в сверхчувственное бытие. Здесь Л. П. Карсавину не удалось преодолеть соблазнительный и неглубокий психологизм, царящий в *Noctes Petropolitanae* и [он] целиком переносит литературную романтику *Noctes* в «Начала». Этот досадный недостаток замечательной книги мешает ей из личной метафизики превратиться в объективное развитие начал

христианского любомудрия. Неприятное впечатление производит латинская транскрипция греческих текстов. При всем том блестящая диалектическая техника, огромная ученость и превосходное виртуозное изложение делают книгу Л. П. Карсавина даже в ее недостатках глубоко поучительной, будящей мысль, остро по-новому ставящей те проблемы, пути в разрешении которых были, казалось, безнадежно загромождены рутиной».

17. Письмо от 03. 12. 1926. Частное собрание. Лондон.
18. Письмо П. П. Сувчинскому от 10. 03. 1926. Частное собрание. Париж.
19. Эта брошюра (58 с.) вышла в 1928 году, в Мемеле, в книжной серии факультета гуманитарных наук Каунасского университета (том V, часть I).
20. Об этом рассказала нам средняя дочь Льва Платоновича — Марианна Львовна Карсавина-Сувчинская.

© Y M C A - P R E S S
ISBN 2. 85065-224. 5
© S C R I P T O R I U M
© М Ъ Р А
© A. Klementiev

Шрифты обложки
работы А. Ракузина

Dépôt légal 1^{er} trimestre 1994

